

早楚藩 著

与易学辩证法

儒道墨法

Ru Dao Mo Fa Yu Yixue Bianzheng Fa

 浙江大学出版社
ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

序 言

很高兴地看到楚藩学长《儒道墨法与易学辩证法》一书的出版,这是继 2010 年出版《易学与辩证法杂说》之后的一部新著。前者偏重于阐述《易经》所包含的丰富而深刻的辩证法思想,认为它是中华文化之源,是中国的辩证法,并以此来剖解社会与人生的许多问题。因其所论比较广泛,故以“杂说”名之。而此书则是专题性的学术论著。它以《易经》所包含的辩证法思想为纲,深入探索先秦时期儒道墨法四大主要学术流派,在它们的学术思想中所蕴含的易学辩证法思想。对于易学辩证法,作者明确提出了它是构成中华文化的最稳定、最本质的内核。这就揭示了易学辩证法的本质特征。同时认为它是通过阴爻阳爻、八卦、六十四卦、天干、地支和金木水火土等这些全息符号来模拟、描绘、反映宇宙万物的形象、性质及其发展变化的规律。对易学辩证法的基本特点,作了科学而全面的概括。关于易学辩证法和儒道墨法等诸子百家的关系问题,不少学者也曾关注和探讨,然而往往语焉不详。作专题研究的,则世所罕见。本书作者认为,这个问题很值得研究,它不仅可以考察易学辩证法对于当时学术界的重要影响,并且从各家的论述中,还可以摸索到易学辩证法在社会治理等方面所起到的重要作用,说明它是关系到社会发展潮流

和趋向的重要因素。我们从此著中可以看出,事实也印证了他的设想。作者以详实的材料,贯串以辩证的论述,使我们看到易学辩证法对于他们的重要影响,和他们对于易学辩证法的丰富和发展。因论之有据,言之成理,故使人信服。另外,作者于各家之言,亦不是泛泛而论,而是根据其所长和论题本身的价值,有所侧重。如对于儒家,将其“中庸”思想作为侧重点。作者认为它是儒家的精髓,故加以重点论述。中庸,即“执两用中”之道,它体现于中正、中和、时中、中庸道德观诸方面,作者对此,分别作了充分的阐述。无论在理论上,还是在实际事例的分析上,对我们都具有一定的启示作用。

再说,作者选择这一专题,并非仅仅为了要在理论上作探讨而已,探讨它们的现代价值,才是其根本出发点。也就是说,我们今天怎样从易学辩证法,以及儒道墨法各家关于社会治理、民心民本、道德伦理、人性善恶等诸多议题的论述中,取其所长,弃其所短,从而吸取对于我们今天有益的养分,以为社会改革和建设的借鉴。当然,诸家学说存在着互补性,所以只有站在时代的高度,全面综合地加以分析考察,避免偏执,包括要扬弃历史上相承的一些偏见,才会有所补益。

除此而外,本书的一个显著特色,是作者的论述分析,涵盖了古今中外,将视觉扩大到了整个世界。作者认为,现代的世界,是处在全球化、信息化的崭新时期,其格局又如春秋战国的扩大化,可谓新战国时代。所以,在学术研究上,必须放眼世界,在重视本国所传承的具有优异性者之同时,凡国外可参考者同样应珍重和吸取,包括学者的相关论著和有价值的经验,使两者相结合,实现优势互补。如在社会治理上,作者提出民主、法制、道德“三管齐下”的见解,就是最显著的例子。在阐述“小康”

和“大同”的治理境界时,认为“大同”乃是全世界的美好理想,要求其实现,亦必“三管齐下”,缺一不可。易学倡导和谐,儒家注重道德,亦不容轻视。即使在当今,要完善“小康”社会,亦必高度重视。“三管齐下”是作者酝酿多时,体现中外优异互补,辨证施治精神的创新见解,甚为有理。

此书的出版,是作者意志与毅力的展现。凡认定了目标,无不尽其心力而为之,体现出一种“咬定青山不放松”的可贵精神。作者平生所经历之事,皆可以看到此种精神的光彩。

楚藩学长和我是大学读书时的同班同学,又是中国科学院浙江分院语言文学研究所研究生班的同学。数十年来相交甚洽,我从他身上得到了不少的启示。这次大作出版,让我撰序,欣然从命。但限于水平,定有不当之处,请予指正。

浙江大学教授、中国墨子学会理事 水渭松

2013年4月29日谨撰

目 录

第一章 易学辩证法概说	001
一、易经的对立统一律	003
二、易经的质量互变律	006
三、循环论与否定之否定律	008
四、中华易学辩证法的特点	015
第二章 儒家与易学辩证法	023
一、仁义礼智圣	029
二、性善与性恶	047
三、《大学》之道：“三纲八目”	055
四、《中庸》：执两用中之道	061
五、民本与民主	076
六、大同与小康	103
第三章 道家与易学辩证法	111
一、老子与易学辩证法	111
二、庄子与易学辩证法	123

第四章 墨子与易学辩证法	137
一、辩证唯物的宇宙论、世界观	142
二、知行合一的认识论	145
三、强本节用与《节》、《颐》卦义	152
四、形式逻辑与(易学)辩证法相结合	158
五、墨家的衰微	163
第五章 法家与易学辩证法	168
一、法家的概念	168
二、《易经·象传》论“法制”	170
三、法家学说的易学辩证法思想体现	172
四、法家思想的当代价值与理论缺陷	184
第六章 综合结语	197
一、儒道墨法 殊途同归	197
二、民主、法制、道德三管齐下治国平天下	200
主要参考文献	205
索 引	209

第一章 易学辩证法概说

现代所谓的辩证法,是反映关于宇宙自然、人类社会和人类思维的最一般、最普遍、最基础的规律与本质。它认为一切事物都与周围的其他事物相互联系着,整个世界是一个相互联系的统一整体;一切事物都处在永不停息的运动、变化和发展的过程中,整个世界就是一个无限变化和永恒发展的物质世界。

辩证法思想在西方自古希腊至中世纪到近现代一直在进步发展。康德(1724—1804)是现代思辨哲学之父。黑格尔(1770—1831)则是辩证法大师,他提出了正—反—合三段论学说。黑格尔的辩证法是以否定为核心的,他认为原有的概念是静的,而否定是动的,所以,否定原有概念则为动。原有概念遇着否定,便是静遇着动,因此,否定就变成思想进展的动力。否定是一种进一步的决定,并有其一定的历程:第一个概念肯定——“正”,再由第一个概念之“正”,随之提出第二个概念即否定——“反”,正反相遇,是为矛盾,或称为对立;但为求“矛盾”之解决,必须进而提出第三个较高级的概念,以克服此“矛盾”,是谓否定之否定——“合”。正引出反,反引出正,正反并非相消,而在“合”中被保存、被修正。这样,正—反—合三段历程继续进展,可以达到“绝对理念”,这

就是黑格尔辩证法思想进展的历程。

马克思(1818—1883)和恩格斯(1820—1895)才是真正的唯物辩证法思想家,他们继承了黑格尔辩证法的合理内核,开创了唯物辩证法思想体系。

现代唯物辩证法有所谓“三个基本规律”,即“对立统一律”、“质量互变律”、“否定之否定律”。这三个基本规律揭示了事物发展的内在关系:对立统一律揭示了事物发展的源泉和动力;质量互变律揭示了事物发展的状态;否定之否定律揭示了事物发展的趋势和道路。

辩证法实是世界观、认识论、方法论、人生价值论的统一,即天道、人道的统一,是一个完整的哲学思想体系。

中国古代五经之首的《易经》或易学,与上述唯物辩证法的原理、规律是基本相合或基本一致的。《易经》或易学就是中国的辩证法。

从《易经》的“易”字的字形结构来看,无论“日月”的移易或蜥蜴的变色,其旨意亦不离“变易”二字。《易经》可以说是专论变易的,西方用英文翻译,有题其书名曰:The Book of Changes,就是谓“变化的书”。变易的名义还有交易、反易、对易、移易、和易等,实皆不出“变易”一义的范围。变易的具体内涵、规律,自古至今尚须进一步深入探讨、阐述。

《易经》(包括经传)指出宇宙世间万事万物都在变动中,即没有绝对不变的事物。《易经》不仅指出万事万物的恒动性,还探寻出其变动的原因、动力,变化发展的形式、状态以及道路、轨迹,从纷繁复杂的变化中总结出变易的规律来,这是中华民族高度智慧的结晶。

《汉书·艺文志》中说:“易道深矣,人更三圣,事历三古。”易学源起于伏羲氏画八卦,至周文王演易重为六十四卦,并作卦爻辞,历时约三千

五百年,再至孔子及其后学以十翼义理赞易,又历时六百多年,即所谓人更伏羲、周文王、孔子三圣,事历上古、中古、近古三古。秦汉以前易学发展三个阶段,犹如生物之历发生、成长、盛壮三个段落。伏羲首出,开创易学;文王继起,发扬而光大之;孔子后至,总二圣之业,应人道之运,为易学建立起天人辩证关系的思想体系。所以,先秦易学发展到孔子为一大成。

其实,所谓三圣易学之作,并非真正一人一手作成,三圣只是为主、作为代表而已。如《易传》十翼:《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》和《杂卦传》十篇阐释《周易》的论文,有的是孔子亲自写作,有的是孔子述而弟子代作,有的是儒门后学在战国中后期且吸取别家学派思想成果的基础上写成。在此不作具体考证。

在此须强调指出,易学发展到《易传》作成,即包括了《周易》经传,已破除了神道思想的枷锁,完成了一个“完整而美”的哲学思想体系,这就是易学辩证法的思想体系。秦汉以后历代的易学研究充实、丰富、发展了这个易学辩证法的体系。

现来考察并揭示易学中已蕴含的辩证法的三大规律。

一、易经的对立统一律

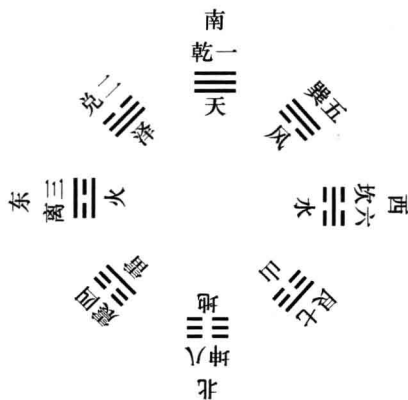
易经的对立统一律,用一句话概括,就是“一阴一阳之谓道”(《易·系辞上》)。这是以阴阳变易释“道”的概念,即指出事物矛盾对立、互相依存、互相转化的自然规律,这是万事万物发展变化的总规律。对立统一之意也即“一分为二”、“合二而一”,《易经》也早就论及:《易·系辞上》说,“是故易有太极,是生两仪”(即“一分为二”);《易·系辞下》说,“阴阳

合德而刚柔有体”(即“合二而一”)。历代易学家对此“两分法”、“两点论”都有很好的发挥。汉代董仲舒说,“凡物必有合。合必有上,必有下,必有左,必有右……有寒必有暑,有昼必有夜,此皆其合也”(《春秋繁露·基义》第五十三)。又说,“独阴不生,独阳不长”(《春秋繁露·顺命》第七十)。宋代邵雍说“一分为二”(转引自《监本易经》);张载说“一物二体”(《横渠易说·说卦》);朱熹说“一分为二,节节如此,以至无穷”(《朱子语录》);晚清之际的王夫之说“故合而一者,即分一为二之所固有矣”(《周易外传》卷五)。

阴阳二象可谓易经体系的基因,这个基因就是“一”与“--”两个对立面的统一体。这两个对立面既相对、又相待,既相反、又相成,势必造成运动、转化、演变和发展。“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”(《易·系辞上》),八卦又演成六十四卦,以代表万事万物,所以阴阳二象成为万有生长变化的基因。运用一阴一阳之道来观察自然、社会和精神现象,而且从头到尾一以贯之,正是大《易》独特的无与伦比的优越性。

阴阳也无非是个代号,阴阳所指极为广泛:天为阳,地为阴;日为阳,月为阴;暑为阳,寒为阴;昼为阳,夜为阴;刚为阳,柔为阴;健为阳,顺为阴;明为阳,幽为阴;男为阳,女为阴;君为阳,民为阴;君子之道为阳,小人之道为阴;奇数为阳,偶数为阴;等等。总之,阴阳的对立广泛存在于宇宙、自然、社会的一切事物中。阴阳既对立又互相变通转化,如日月有推移、寒暑有往来、行动有屈伸、处境有穷通、君子小人相互消长等。

我们来看《先天八卦图》,亦即《伏羲八卦方位图》,这就是一个形象的对立统一律图:



天地、水火、风雷、山泽，都两两相对；南北、东西、西南、东北方位也两两相对。然如《说卦传》所说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”意谓天地设定上下配合的位置，山泽一高一低交流沟通气息，雷风各自兴动，交相潜入应和，水火异性却不相厌弃而相资助，八卦就是这样（既对立又统一）互相错杂。八卦相错的“错”，来知德说：“一左一右谓之错”，“错者，阴阳相横对也”。错卦，即对立之卦。这是说，八卦乃至八八六十四卦，均由两两对立之卦组成。八卦象征八种基本物象，它们之间既矛盾又和谐的运动状态，揭示了事物对立统一的变化发展规律，其义与“一阴一阳之谓道”密切相合。项安世曰：“八卦虽八，实则‘阴阳’二字而已。”（《周易玩辞》）所以，以“一阴一阳之谓道”即对立统一规律，可以解释一切卦象，一切自然、社会、人事发展变化的现象，阴阳推摩是一切事物发展的源泉和动力。

十翼之一的《杂卦传》可说是一篇专论对立统一律的论文。它“杂糅众卦，错综其义”，打散《序卦传》所揭明的卦序，把六十四卦分为三十二组两两对举，以精要的语言说明卦义并两卦之间的相互对立、相互转化的关系。如开头两句：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧。”刚柔两性，相反

相成，刚中有柔，柔中有刚。《比》为亲密比辅，故乐；《师》为兵众兴动，故忧，如战争与和平互为交替。其他如“《震》起也，《艮》止也”，或行或止，因时而定。“《损》、《益》盛衰之始也。”合极损则益、极益则损之意也。“《剥》烂也，《复》反也”，物烂熟则剥落，必重返正本。“《井》通而《困》相遇也”，谓井水能滋养广通，而困穷必遭阻挡。“《否》、《泰》反其类也”，为否极泰来、乐极生悲之谓也。“《革》去故也，《鼎》取新也”，即革故鼎新之意。“《离》上而《坎》下也”，“离”为火，“坎”为水，指火炎上，水润下，水火异趋；若水上火下、水火相济则事成，火上水下、水火不相济则事未成……一篇数百字的短文，把六十四卦中两两相对的对立统一关系阐发得何其深刻鲜明呀！

二、易经的质量互变律

质量互变律亦称量变质变律。唯物辩证法认为：事物的属性具有质和量两个属性，量是指衡量事物处在某种状态的数量或具体形式；质是指事物的性质或本质。量变是事物连续的、逐渐的、不显著的变化，是事物在数量上的变化；质变是事物根本的变化，是一种飞跃，往往表现为突变。质量互变律，即从量变到质变，是说处在不断变化之中的事物，在其每次由一种性质变化到另一种性质的过程中，总是由微小的变化（即量变）慢慢积累开始，当这种积累达到一定程度就会导致事物由一个性质变化到另一个性质（即质变）。量变是质变的准备，没有量变就不会发生质变；经过质变，在新质基础上又开始新的量变……如此循环往复，推动了事物无限地发展下去。因此说，质量互变规律揭示了事物发展的状态。

在《易经》中，表示这种质量互变的事例很普遍。如山地《剥》䷖至地雷《复》䷗这相连二卦。先看《剥》卦，从下而上地一爻爻这样写道：“初六，剥床以足（床脚），蔑（即蚀灭）；贞凶。”“六二，剥床以辨（即床头），蔑；贞凶。”“六三，剥，无咎。”“六四，剥床以肤（床面），凶。”“六五，贯鱼以宫人宠（贯鱼喻众阴），无不利。”“上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”这里就写了侵蚀从床脚开始，然后到床腿、床头、床面，最后只剩下一个阳爻（硕果），这是量变的最后关键，如果最后的防线被攻破（由阳爻变阴爻），整个卦就有了质的变化，量变达到了质变，即为地雷《复》。《序卦传》云：“剥者，剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以《复》。”山地《剥》卦，取山在地上，不断剥蚀之象；地雷《复》卦，取雷在地下，亦即地震之象。故剥、复二卦乃天翻地覆、沧海桑田、高山为谷、深谷为陵之象也。

易学中体现质量互变律最显明的例子是孟喜的十二消息卦，以阴阳二气或寒温二气消长，来看一年四季春夏秋冬的转化。

坤䷁ 复䷗ 临䷒ 泰䷊ 大壮䷡ 夬䷪
乾䷀ 姤䷫ 遁䷗ 否䷋ 观䷓ 剥䷖ 坤䷁

全阴质的《坤》，从《复》卦增一阳到《夬》卦增五阳，最后“物极必反”，突变为全阳质的《乾》，即谓之质变；反之，全阳的《乾》，从《姤》卦增一阴到《剥》卦增五阴为量变，然后突变为全阴质的《坤》。

乾为天，坤为地；乾为刚，坤为柔；乾为暑，坤为寒。“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推则岁成焉”，“阴阳相推而变在其中矣”，十二消息卦形象地说明了质量互变的规律。

《易经》中常常论述到中正、中和、中行、中道的问题，都涉及质量互

变律。一个卦或一个事物,保持了阴阳两方面的中和、相对均衡的状态,也就是保持了那个事物的质,那是正常的,好的或较好的、吉利的或较吉利的。这中间有一个“度”或“量”,在一定的“度量”范围内渐变也是正常的;但若超出了这个“度量”,那就将“物极必反”,造成质变。易经中这类变异事例很多,说明质量互变有其普遍性。姑再举《革》卦事例来说,《革·彖》曰:“天地革而四时成;汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时义大矣哉!”唐孔颖达《周易》疏曰:“夏桀、殷纣,凶狂无度,天既震怒,人亦叛主;殷汤、周武,聪明睿智,上顺天命,下应人心,放桀鸣条,诛纣牧野,革其王命,改其恶俗,故曰‘汤武革命,顺乎天而应乎人。’”顾炎武《日知录》写道:“天地之化,过中则变。日中则昃,月盈则食,故《易》之所贵者中……天下之事当过中而将变之时,然后革而人信之矣。”汤武革命的历史故事,大家都熟悉,从中可以领会到事物量变质变的意义。

在现实生活中,人们常说“一根稻草压死一头骆驼”,这就是量变质变律最浅显的事例。骆驼善负重而行,但负重亦不能过度,过度了即使加一根稻草的重量,也能把这骆驼给压死,此骆驼亦不复存在了。

三、循环论与否定之否定律

关于“否定之否定律”,唯物辩证法认为:事物的发展是一个过程连着一个过程的,过程的更替要通过否定来实现。在事物发展的长链条中,经过两次否定、三个阶段——即肯定、否定、否定之否定——就表现为一个周期。因此说,否定之否定规律揭示了事物发展的趋势和道路。但否定之否定后的状态并不是原有肯定的状态,而是一种更上层楼后的“扬弃”。用列宁的话说:仿佛是旧东西在高级基础上的回复,是“内容的

前进、形式的复归”。事物发展的总趋势是前进的、上升的，而道路却是迂回曲折的。列宁称之为“螺旋式上升”，毛泽东称之为“波浪式前进”，“前途光明，道路曲折”。之所以说总趋势是前进的，是因为否定不是“抛弃”，而是“扬弃”，是在肯定一部分的基础上再发展，是集中了前两个阶段的积极成果后的更加完善。而之所以说发展是曲折的，是因为事物的发展是事物内部矛盾斗争推动的。否定之否定的浅显例子，如种子到果实再到种子，就是一个否定之否定的过程。

《易经》(包括经传)中，当然没有出现“否定之否定”的字样，但其义理却有所显示。笔者以“日新”说之循环论比拟之。

《易·系辞》说：“变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易。”“穷则变，变则通，通则久。”“日新之谓盛德。”肯定了运动变化的普遍性、过程的连续性及运动变化的永恒性，还指出运动变化的原因是阴阳刚柔的互相推摩。关于运动的形式、趋势、道路、轨迹问题，《易经》指出主要表现为往来反复，往而必复，复而必往，都遵循着循环、往复的轨道。《泰》卦九三爻辞云“无平不陂，无往不复”，意谓：平地无不化险陂，去者无不重回复，终是循环往复的。何谓“复”？《系辞》认为“穷则变，变则通”，“穷”指事物发展所达到的终极，当事物发展到终极时，就向相反的方向转变。由运动起点发展到终点，又由终点返回于起点，即谓“复”。往复循环之语，在《易传》中还有，如“原始反终，故知死生之说”；“《易》之为书也，原始反终以为质也”；“‘无往不复’，天地际也”……其实，每一卦象，代表一物象，都是有始有终、终而复始，都有一个周期。

再从六十四卦序圆周图来看，从《乾》、《坤》起，中间经过几个阶段至《既济》，到一个圆周的终点，但“物不可穷也，故受之以《未济》”，《既济》

卦之后接最末的《未济》卦，终点又是新的起点，意味着另一运动过程的开端。从《乾》、《坤》起至《既济》、《未济》，再从既、未到乾、坤，象征天地万物，如此循环往复、运动若环。

读了《易经》，看了太极图以及六十四卦序圆图，认识到宇宙运动的法则，没有直线，都是转弯成曲线。现代科学也证明，太空的轨道也是环形的。所以万物的成长发展，都是走曲线的。而且，无数个小圆圈构成一个大圆圈，无数个大圆圈又构成一个超大的圆圈。

对于《易经》的循环论，过去曾有一段误解，认为它与辩证法的螺旋式上升说相冲突而加以否定。其实，循环论与螺旋式上升论是相互包含、相互补充的关系。循环观随着易学的发展，早已突破了原地团团转的观念，而成为形式的复归、内容的前进。这一点历代易学家亦多有提示，其中以明清之际的哲学家、思想家王夫之阐述得最为深刻。王夫之以“阳动不停、推陈致新”的观点进而发展“日新”说，把原本的循环论和螺旋式上升论结合起来，使认识提到了新的高度。原本《系辞传》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”日月寒暑，循环往复，一般说来，人们所见所想，总以为是老样子、团团转。王夫之则认为，“日日更新，今日之明，非用昨日之明；今岁之寒暑，非用昔岁之气”。他认为日月寒暑循环往复，不是止于原点、原貌、原质，而是一个新陈代谢的过程，日新日日新，送往迎来年年新，每日、每月、每年都有新气象、新变化。循环与螺旋式上升是相通的。而且，在大的循环中，经历着小的螺旋式上升；在大的上升过程中，又容纳了小的循环式运动。用现代语言来诠释“日新”说的循环律，它就是辩证法的否定之否定律。我们知道，中国古代的语言文字是言简意赅

的,《易经》中的一些词句,恰如中国古典诗歌,由意象致意境,有无虚实相生,从中可引发出包含其中的新深意义来。

以上分别论述了易学辩证法的三大规律,而十翼之一的《序卦传》则按六十四卦排列次序,综合而概括地论述了易学辩证法的对立统一、质量互变、否定之否定三大规律,是一篇极精彩简约的综合性的辩证法论文。

我们先看《六十四卦卦名次序歌》,以了解六十四卦的卦名及其排列次序:

乾坤屯蒙需讼师,比小畜兮履泰否。

同人大有谦豫随,蛊临观兮噬嗑贲。

剥复无妄大畜颐,大过坎离三十备。

咸恒遁兮及大壮,晋与明夷家人睽。

蹇解损益夬姤萃,升困井革鼎震继。

艮渐归妹丰旅巽,兑涣节兮中孚至。

小过既济兼未济,是为下经三十四。

“《序卦》之义,有相因者,有相反者。相反者,极而变者也;相因者,其未至于极者也。总不出此例。”(蔡清《折中》引)按六十四卦卦序排列,若前后相连相反二卦,如乾坤、泰否、剥复、坎离、损益等卦,则反映了对立统一、质量互变的规律,已如前文所分析,此不赘述。

从六十四卦次序排列中,还可看到否定之否定律。如《序卦传》一开头就说,“有天地,然后万物生焉,盈天地之间者唯万物”。接下去说,“需者饮食之道也”。人群需要物质消费以维持生存,而面临饮食问题必然有所争讼,甚至引起争战,因有《讼》、《师》(兵众)二卦,争战不已,物必匮乏,所以要强调象征紧密团结、“亲密比辅”的《比》卦。相互比辅、团结合

作、增强力量必然有所畜聚，所以接着是象征“小有畜聚”的《小畜》卦。从乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比卦到《小畜》卦，这就是一个“有——无——有”的否定之否定的过程。

《小畜》卦后，《序卦传》接着说：“物畜然后有礼，故受之以《履》。履而泰，然后安，故受之以《泰》；泰者通也。物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》。与人同者，物必归，故受之以《大有》。”从《履》卦到《泰》卦，这是对事物的肯定过程，从《泰》卦到《否》卦是第一次否定；从《否》卦到《同人》卦、《大有》卦是第二次否定，也就是否定之否定。于是，又回到了上下沟通、精神物质更富有（《大有》）的状态。

卦序中这样一个接一个小圆圈，构成了六十四卦的大圆圈、大循环。从《乾》、《坤》起至《既济》到一圆周终止，终点又是新的起点，所以接着是《未济》，意味着开始新的循环。天地万物就是如此循环往复、生生不已！

《序卦传》反映的是各卦之间的流转关系，充满了对立统一、质量互变、否定之否定的变化流转关系，是一个流动的、相续的概念体系。真可谓周流六虚、变动不居而循环往复。宇宙本体不正是如此处于流变之中吗？

在两千多年前的人类轴心期时代，中国已创建了易学辩证逻辑的完整体系，总结出了宇宙自然、人类社会变化发展的最基本的规律、规则，这是人类文明的伟大成就，这对中国乃至世界的科学和人文发展产生了重大影响。北大教授冯友兰先生说，《周易》是一部辩证的“宇宙代数学”；有的说，《易经》是打开宇宙迷宫之门的一把金钥匙。《易经》本身并不是专讲自然科学的著作，可是它的确为古代科学家提供了研究自然、认识自然的精湛的思想武器。16世纪以前，中国古代科学技术的发展水平，远远领先于西方，这是因为中国古代科学家自幼学习《易经》，掌握

了一套古代西方科学家们不曾掌握的一把打开宇宙迷宫之门的金钥匙。

中国特色的易学辩证法思想体系引起了世界科学家、哲学家、思想家的惊奇和重视。如莱布尼兹说：我的功绩在于解释了周易符号的二进制功能。莱布尼兹发现二进制原理后，二十几年没敢发表，后来看到邵雍的六十四卦次序图后，发现与二进制相通，所以有了发表的勇气和信心。丹麦著名物理学家玻尔发现太极图竟是量子力学互补性原理、并协原理的形象说明，并最终选定太极图作为他的族徽图案。美国当代物理学家卡普拉认为，卦象符号具有通过变化产生动态模式的观念，与现代物理中的S矩阵理论最为接近。提出相对论观点的近代科学家爱因斯坦，对中国古代的一些发明创造亦感到“惊奇”。如根据易学理论发明的小小的罗盘，不仅包含了指南针，而且包括了后来发明的时钟，罗盘就是一个时空盘，天干与地支等代表的就是时空符号，所以相对论观点，其实在易学的思想中就已经体现了。

辩证法大师黑格尔在他自传中写道：我所创造的正反合辩证逻辑定律正是得自《易经》的启发，并且在他的《哲学讲演录》上赞叹“《易经》包含着中国人的智慧”。据说，这位西方哲学家后来曾经深有感触地说，他一生中最大的遗憾是没有完全学透中国的《易经》！

易学辩证法不仅解决世界观、认识论、方法论的问题，还包括了人生价值论、道德观。只有把价值论纳入辩证法体系，才能体现辩证法对人类文明的导向的功能，也才能体现辩证法对主客体辩证关系的准则把握，事实上，世界观、认识论和人生价值观、道德观也互相有机联系，构成一个整体。

易学辩证法提出“智周万物，道济天下”的价值理想，以追求人生真

善美为目的。《易·系辞上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”《易·说卦传》云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”《乾》、《坤》二卦，《易·大象传》云：“天行健，君子以自强不息”；“地势坤，君子以厚德载物”。这是《易经》对人生价值观、道德观总的提示和要求，就是要“效天法地，道济天下”。在这个总原则、总规范下，其内涵可深入展开。

综观《易经》全书，每一卦均有相应导人向善的文句：六十四卦中约有二十九卦论及君子的德行修养；而《易·系辞下》特举九卦，再三论述道德修养的要求与方法。足见易学论人生道德修养于自身、社会、人类之重要，以及如何修养的要领。现看这“三陈九卦”的译文：

《周易》的兴起，大概在殷商之末的中古时代吧？创作《周易》的人，大概心怀忧患吧？因此，《履》卦（说明小心履礼），是树立道德的初基；《谦》卦（说明行为谦虚），是施行道德的柯柄；《复》卦（说明回复正途），是遵循道德的根本；《恒》卦（说明守正有恒），是巩固道德的前提；《损》卦（说明自损不善），是修美道德的途径；《益》卦（说明施益于人），是充裕道德的方法；《困》卦（说明遭困守操），是检验道德的准绳；《井》卦（说明井养不穷），是居守道德的处所；《巽》卦（说明因顺申命），是展示道德的规范。

《履》卦，教人和顺小心而行走到目的地；《谦》卦，教人要谦虚才能被尊崇而光大其德；《复》卦，教人针对微小的征兆辨析事物的善恶（及早回复正道）；《恒》卦，教人在正邪相杂的环境中恒永守德而不厌倦；《损》卦，教人先为自损之难而后成获益之易；《益》卦，教人施益于人长久充裕己德而不虚设其益；《困》卦，教人在困穷时守正而求得亨通；《井》卦，教人

居得安适的处所而能广为迁施惠泽;《巽》卦,教人顺势称扬号令而不自我显露。

《履》卦的道理可以用来和顺小心地行走,《谦》卦的道理可以用来控制礼节,《复》卦的道理可以用来自我省知得失,《恒》卦的道理可以用来始终不移地纯一守德,《损》卦的道理可以用来自损不善,远离祸害,《益》卦的道理可以用来益人益己、广兴福利,《困》卦的道理可以用来处困守操,不怨天尤人,《井》卦的道理可以用来广养万物、辨明道义,《巽》卦的道理可以用来顺势利导、行使权力。

仔细体会起来,这层层深入地论述道德修养的重要及其价值意义之中,也充满了辩证法。

《易经》(包括经传)确是中华文化的源头活水,在中华文化历史长河中,易学构成了中华文明的主旋律和中华文明的聚焦点!

“易道”即“易学”,也即“易学辩证法”。所谓“易道主干”,也即“易学辩证法主干”。易学辩证法是宇宙生命的本体理念与生成结构,是开物成务、彰往察来、弥纶三才的大规律、大法则,是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。易学辩证法构成了中华文化最稳定、最本质的内核,决定了中华文化的面貌、特征和总体走向,代表了中华民族的深层心理结构,促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。发扬易学辩证法的思想力量,就是中华民族发展强大的“软实力”!

四、中华易学辩证法的特点

那么,与西方的辩证逻辑哲学思想相比,中华易学辩证法究竟有哪

些显著的特点呢？

若以中西方的思维方式、哲学文化思想相比较，总的来说，是同中有异，异中有同。相同的就是都符合现代哲学所说的“对立统一”规律。无论《易经》的“一阴一阳之谓道”，或黑格尔的“正一反一合”三段论，宇宙、社会、人类思维、万事万物的发展变化都是符合这“对立统一”的总规律的，正如《易传》所说“百虑而一致”、“殊途而同归”也。

“异同”是偏义复词，重在“差异”。中西思维方式、哲学文化的差异，总的来说是“对立统一”的双方何者侧重强调了一方，也就是中、西方略有所偏重于一方。如西方思维传统强调一分为二，而中国思维传统强调合二而一；西方较强调天人相分，而中国较强调天人合一；西方重演绎推理，而中国重归纳推理；西方重个别、重精细，而中国重一般、重整体；西方重独立思考、反向思维，而中国重不偏不倚的“中庸之道”；西方人好强好斗，而中国人求和谐圆融，所谓“和而不同”，“以和为贵”；西方人行为多呈直线形，中国人行为多呈曲线形；西方人重个体的独立，独立自主，而中国人的家庭观念较强，求四世同堂，尊老、尊师的观念亦强……这是由中西方不同民族长期所处的地理环境、历史传统、宗教观念不同而逐渐形成的差异。

中国的易学辩证法思想体系，与西方相比，主要有以下三个特点：

1. 强调整体性、系统性

易经的“三才”之论说：“《易》之为书也，广大悉备；有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之，故六；六者，非它也，三才之道也。”（《易·系辞下》）易学将人体小宇宙和天地大宇宙看作是有机联系的整体，喻示对待某一具体事物，强调首先要从各个不同角度、不同方面去考察

它与其相关事物的相互制约的整体关系。易经论“彰往而明”、“原始反终”、“无往不复，天地际也”的循环观，也揭示出事物的发展终是环环相扣，由小循环组成大循环的道理。这是我们祖先对个别与一般、局部与整体、特殊性与普遍性之间关系的一种哲学概括，颇具理论高度。

易学强调研究事物要从互相联系的发展的观点，对其进行整体考察和综合把握。整体性、系统性的概念，用现代科学的术语讲，就是“全息论”、“系统论”。中国古代虽没有出现过这样的术语，但其哲理意义已包含其中。可以说，中国的易学，就是力图通过阴爻阳爻、八卦、六十四卦、天干、地支和金木水火土等这些全息符号来模拟、描绘、反映宇宙万物的形象、性质及其发展变化的规律的。

中国有所谓“医易同原”之说，体现易学整体思维特征最突出的事例就是中华的传统医学。中医诊断学的“望、闻、问、切”，除了“问”之外，其他三种诊断方式，无一不是通过局部或某一表象来探知人体整体健康状况的。通过望面部气色、舌苔的颜色纹路，嗅病人呼吸或身体散发出来的气味，摸左右手腕寸关尺三部位的脉搏跳动状况，从这些局部的表征来推断人体整体、特别是肉眼看不见的内脏各部位的健康状况，这是一种典型的全息思维方式。在治疗方面，人们常说，西医是头痛医头，脚痛医脚；中医则是倒过来，头痛医脚，脚痛医头，如耳针或足底按摩。因耳朵、脚底是一个全息图，代表一个系统，因经络是全身相通的。

西方的辩证思维不是强调“整合”，而是强调对局部的“分析”，对事物总是“条分缕析”，清则清矣，但发展至极端，结果是“只见树木，不见森林”。与之相反，中国古代强调“整合”，但往往带有一定的“模糊性”，若走向极端，结果是“只见森林，不见树木”。由此看来，中西方思维方式、

哲学文化各有特点,各有短长。正确的态度应该是互相取长补短、互求补益,如中、西医结合。

2. 强调天人合一,中和、中正

一般来说,西方的辩证思维、哲学文化比较强调矛盾的斗争性,强调“天人相分”。如赫拉克利特说:“战争是普遍的,正义就是斗争,一切都是通过斗争和必然性而产生的。”而中国以“易学辩证法”为代表的哲学文化传统则比较强调矛盾的统一性,求和谐、尚中正。有所谓“四个合一”,即天人合一、身心合一、知行合一、主体间性合一。若深入开展对易学“和易”内涵的研究,则可找到东方哲学与西方哲学融合的桥梁。

《易经》中多有这种和合、和谐之论:如《乾·彖》曰:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”《泰·彖》曰:“天地交而万物通也,上下交而其志同也。”《咸·彖》曰:“咸,感也;柔上,而刚下,二气,感应以相与。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平;观其所感,而天地万物之情可见矣!”《系辞传》也有多处论述,如引《中孚》九二爻辞后发挥说:“君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者乎”,“应”即为感应、响应、求同之意。引《同人》九五爻辞后阐发道:“二人同心,其利断金。同心之言,其臭如兰。”强调了人与人之间关系和谐、融洽的重要意义,成为千古至理名言。

和而尚中正,这是易学为代表的中国传统思维的鲜明特色。在《易经》(包括经传)中,“中”的出现频率高达120次,与“中”有关、相关的重要概念有中道、中和、中正、中行、时中、得中、中节、刚中、柔中、中吉以及《中孚》卦。“中”在易卦的卦象体系中原本有特定的指称,即“中爻”和“中位”。六十四卦每卦六爻,以居中的二、三、四、五爻为“中爻”。每卦由上下

两经卦相合共六爻，其二、五爻为“中位”。凡阳爻处于上卦之中位（即第五爻），阴爻处于下卦之中位（即第二爻），则就是所谓的“中正”，表示事物的稳定合理状态，因阳爻处第五爻位称“刚中”，象征“刚健守中”；阴爻处第二爻位称为“柔中”，象征“柔顺守中”。故“二多誉”，“五多功”。这“中正”是易爻中美善的象征。

易学阴阳和谐思维一经形成并被系统化、理论化为尚中求和的思维模式，它便作为一种客观性精神力量，又反过来日渐渗入人的心灵世界的底层，泛化到社会生活的各个领域，对中华民族的精神文化生活产生巨大的、深远而持久的影响。这影响当然有其积极的一面，或许还有消极的一面，都值得我们认真总结反思。

3. 义理、象数结合

《易经》综合地展示了多种思维方式，如理性思维、知性思维、类比思维、形象思维、象数思维等，对于中国古代的科学哲学的发展、文学艺术创作、建筑学、军事战略构建、思想道德修养等，都有深远的指导意义。

关于易学的研究，自古以来就分义理、象数两派，至唐宋孔颖达、朱熹等试图综合两派，将取象取义相互结合、相互补充，从而使易学诠释学趋于成熟。

其实，易学符号是象数派和义理派共同依据的本体。易学符号来源于对宇宙万事万物的“仰观俯察”、抽象综合与逻辑归纳，又被用来模拟、说明宇宙万物总体的、普遍的、同一的结构运动规律。《易经》的象数符号为科学研究提供了一套别开生面的象数思维模式，这是西方哲学文化中根本不具备的。易学象数模式，突出地反映了东方思维的特征，至今还令人向往。

试赏析据传“三代以上之故物”的“中华第一图”——太极图,可知易学象数思维的鲜明特征:



这个太极图是以黑白两个匀称且相互交感、涵容的鱼形纹组合而成,它看似简单,却有着广博精深的哲理内涵,我们观赏这个图像,就能体会出易学辩证法的规律及其深厚的意涵。

(1)宇宙统一性、整体性:太极圆圈代表着宇宙的原初是浑圆的一体,世界万物都起源于这一个“一”。正如古诗描述:“太极中分一气旋,两仪四象五行全。先天八卦浑沦具,万物何尝出此圆。”《易·系辞上》说:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,八卦演成六十四卦,六十四卦代表宇宙万物。这“一二一”、“一多一”的深刻哲理,用太极图显示出来,比之文字阐述还要鲜明。

(2)对立统一律:用两鱼形、S曲线将太极图一分为二,其中的黑白,就代表阴阳、两仪、天地、日月、卑高、动静、刚柔,等等。以黑白为代表的阴阳二气,互相作用,彼此消长,盈虚盛衰,运动变化,生生不息,昭示着宇宙万物处在永恒运动之中。阴阳二气的运动乃是人类一切活动的基础,是自然界最重要的法则。

(3)太极图阴阳鱼首尾相接形成一个圆圈,太极圈S曲线代表着波浪起伏中的一对波浪,反映出阴阳二气运动发展的轨迹。它周而复始、

循环往复,螺旋形、波浪形地运动前进,暗示了矛盾运动的否定之否定规律。

(4)强调了“太极和”的“和谐哲学”:太极图中虽有黑白对立,但却均衡包融,看上去一团和气。西方哲学论对立统一律,可能较多强调矛盾的斗争性;而中华太极文化或易学文化则强调阴阳的和合包融,强调“天人合一”、以和为贵。圆融的太极图形启迪我们,在一个矛盾对立体中须追求平衡;在众多的矛盾平衡体中应追求相互的包容、化合、共存共荣,在矛盾对立中,最终走向多元的和谐统一。这才是从事物发展中所追求的终极目的。

这个太极图真是非常高明!说它“博”,穷尽了造化的运动;说它“约”,握住了造化的枢纽。太极图是中华哲学的第一图,一个图像中揭示出如此深广的哲理内涵,说明了中国象数思维的特征及其优越性,也反映出中华民族的高超智慧。这个太极图宛若一帧无字的天书!它是原始的,又是现代的;它是神秘的,又是科学的;它是中国的,又是世界的。

如太极图所体现的“太极和”或“易和”理论,不仅是中国文化的永恒主题,同样也是当今世界文化的永恒主题——和平、和谐、和美、和好,即世界和平、社会和谐、家庭和美、人人和好。这些诗意的词语,无不表达着人类共同追求“和”的理想和愿望。

太极图从中国走向世界,被许多国家所采用,成为国旗、国徽以及科技、文化徽记用得最多的图形:在韩国、蒙古的国旗、国徽上;在联合国消除种族歧视委员会的会徽上;在新加坡、安哥拉空军的机徽上;在韩国、德国奥运会,韩国亚运会的会徽上;在获诺贝尔奖的丹麦物理学家波尔

的勋章上；在美国研制的世界第一台计算机的商标上……到处都有太极图的影子，到处都能看到太极图。这些都充分表明，太极的哲理、“太极和”的思想，被世界广为接受和运用。

太极图是中华哲学和中华文化的瑰宝，妙哉太极图！我们应当继承和弘扬这无比奇妙美好的太极图所体现出来的文化精神！

第二章 儒家与易学辩证法

先秦儒家学说与易学尤有密切关系：一方面，以孔子为代表的儒家学说根源于中国古代文化原典《周易》；另一方面，易学基本原理又因儒家的研究阐述而发扬光大。

儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六艺中，《周易》义理隐幽精微，最难解读；而《易经》恰是《六经》之源。班固《汉书·艺文志》说：“诸子十家，其可观者九家而已，皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之述蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取舍诸侯，其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，含其要归，亦《六经》之支与流裔。”又言：“《六经》之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”现代新儒家马一浮亦言：“《易》为六艺之原，亦为六艺之归。”说明《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》之教体者，莫非《易》也。

现先看先秦的孔子、孟子、荀子三大先儒是如何研习和阐发易学的：

孔子(前 551—前 479)，他晚而学《易》，《论语·述而》自说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”司马迁《史记·孔子世家》亦说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”《易传》到底是否全为孔子所作，或孔子写就几篇，另些篇章究为何时、何家所写，史家还有不同的看法，但孔子晚年喜《易》、研《易》，且有成就，却是事实。1973 年，马王堆帛书《周易》的发现，亦可证实此点。据帛书《要》讲，孔子“老而好《易》，居则在席，行则在囊”，可见老年的孔子对《易》有特别的爱好和刻苦钻研的精神。

帛书《周易》中还记载了孔子与其弟子子赣关于研《易》的对话。因孔子晚年对《易》的这种执着，与此前孔子以道德教育学生的做法大相径庭，从而引起弟子的疑惑。子赣提出疑问：“夫子它日教此弟子曰：‘德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁。’赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？”子赣疑问的意思是：老师以往教育我们弟子时说：德行丧失的人，则趋向求助神灵；智谋远高的人，则求之占筮。我以为您说的这些是很对的，并以这些教导为行为准则，老师您为何老年却喜爱其《周易》呢？孔子在回答中指出：“予非安其用也”，“予乐其知之”。表明他喜爱《周易》，并非喜爱《周易》占筮之用，而是喜爱《周易》的智慧。当子赣问孔子：“夫子亦信其筮乎？”孔子的回答是：“吾百占而七十当。”这表明孔子并不完全排斥占筮，只是他不专门从事占筮，因而占筮的准确率不够高，只能达到百分之七十的命中率。据后人编写的《孔子家语》中也有孔子自筮的例证。但孔子研《易》的重点不在

于占筮,而是《易》中的德义。他说:“我观其德义耳也。”孔子指出,不只是子赣对他喜爱《周易》有所疑惑,后世之人疑惑他的,或者也可能是《周易》吧。“后世之士疑丘者,或以《易》乎?”他再次明确指出:“吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。”这说明孔子与史巫都在研究、应用《周易》,但归宿不同。孔子不同于史巫通过占筮以预测吉凶祸福,而是揭示《周易》中的德义,启迪人的智慧,培育人的德行。他接着指出:“君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”这是说:有道德的人以自己的仁义道德而求吉祥,因此通过占筮推测吉凶祸福的人就稀少了。祝巫的卜筮活动不是就降为次要的了!

孔子思想的发展经历了两个阶段,即五十岁之前,“祖述尧舜、宪章文武”,建构以仁与礼为核心的伦理道德思想体系;五十岁以后,通过研《易》,为其伦理道德提供理论依据,将其提升为道德哲学。从以上所引这段师生对话中,即可表明孔子晚期的易学观点和研《易》原则。孔子及其所创立的儒家学派完成了以德释《易》的论著集《易传》,改变了《易》的性质,使之由主要用于占筮之《易》,上升为道德哲学之《易》,这是易学发展的根本性变化。因此,儒家在易学发展史上占有主导地位。

举例来说,孔子学《易》重视《损》、《益》二卦,重视损益之道。《论语·季氏》篇就有两条谈到人事损益的文字:“益者三友,损者三友”和“益者三乐,损者三乐”。其他在所传历史文献和新出土文献中也都有记载。

《说苑·敬慎》篇记述:孔子读《易》,至于《损》、《益》,则喟然而叹。子夏避席而问曰:“夫子何为叹?”孔子曰:“夫自损者益,自益者缺,吾是以叹也。”子夏曰:“然则学者不可以益乎?”孔子曰:“否,天之道,成者未尝得久也。夫学者以虚受之,故曰得。苟不知持满,则天下之善言不得

入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶。是非损益之征与？吾故曰：‘谦也者，致恭以存其位者也。’夫丰明而动，故能大；苟大，则亏矣。吾戒之，故曰：‘天下之善言不得入其耳矣。’日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。”子夏曰：“善！请终身诵之。”

与《说苑》这段记载相印证，马王堆汉墓出土帛书《易传·要》篇亦记述说：孔子籀《易》，至于《损》、《益》二卦，未尝不废书而叹，戒门弟子曰：二、三子，夫损、益之道，不可不审察也，吉凶之门也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。授者，秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长夕之所至也，故曰损。道穷焉而产，道长焉而忧。《益》之始也吉，其终也凶；《损》之始凶，其终也吉。损、益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损、益之道者，不可动以忧喜。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮而知吉与凶，顺之于天地也，此谓易道。故《易》有天道焉，而不可以日月星辰称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木称也，故律之以柔刚；有人道焉，不可以父子、君臣、夫妇先后尽称也，故为之以上下；有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟之，变以备其情者也，故谓之《易》；有君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不读百遍，难以致之，不问古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者由一求之，所谓行一而群毕者，此之谓也。损、益之道，足以观得失矣。

从这些记载中,可以看出孔子晚期已把损、益之道的道德论提升到“一阴一阳之谓道”的哲学高度,有一种方法论上的启示。我们知道,《损》、《益》二卦于卦序相连相对、相反相成,正体现了对立统一律。孔子特于《损》、《益》二卦深入研究、体会,以收举一反三、触类旁通之效。孔子之孙子思(前483—前402)作《中庸》,也从易学哲学的高度来论道德学问等问题,循易学辩证法的思路,亦可谓衍易之书。

孟子(前372—前289),在他的书里未提及《周易》,猜想在孟子时代,《周易》在大多数人中认为是卜筮之书,孟子怕引起读者的误解,故在其书中不提《周易》,而把作为《周易》精髓的人文精神融入他的思想之中。孔子去世后,儒家分为八派,“子思唱之,孟轲和之”,子思和孟子成为八派之一的“思孟学派”,孟子当然继承孔子、子思的易学思想。赵岐《孟子题辞》曰:孟子“通五经,尤长于《诗》、《书》”。程子曰:“知《易》者莫如孟子。”杭辛斋认为,《孟子》“深得《易》理之精”(《读易杂识·诸子之易》)。可知《孟子》书中的许多思想观点与《周易》紧密相关。如“天时”、“地利”、“人和”(《孟子·公孙丑下》)与“三才之道”(《易·系辞下》);“舍生而取义”(《孟子·告子上》)与“致命遂志”(《易·困·象》);“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》)与“惩忿窒欲”(《易·损·象》);“至大至刚”的“浩然之气”(《孟子·公孙丑上》)、“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的“大丈夫”(《孟子·滕文公下》)与“立不易方”(《易·恒·象》)、“独立不惧”(《易·大过·象》)、“确乎其不可拔”(《易·乾·文言》);“孔子,圣之时者也”(《孟子·万章下》)与“与时偕行”(《易·乾·文言》)、“动静不失其时”(《易·艮·象》);“生于忧患而死于安乐”(《孟子·告子下》)与“恐惧修省”(《易·震·象》)、“惧以终始”、“安而不忘危”(《易·

系辞下》》、“思患而豫防之”(《易·既济·象》);等等。

荀子(前298—前238)是战国末期著名的思想家、哲学家、文学家,也是先秦儒家思想的集大成者,他与孔子、孟子一起,被称为先秦儒学最重要的三个人物。荀子三次任为齐国学术之最高领袖——祭酒,其学盖出自孔子弟子仲弓,仲弓深通孔子以人事解《易》之学,荀子既传其学,则亦善《易》。刘向《荀子叙录》曰:“孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。”清汪中《述学·补遗·荀卿子通论》曰:“荀卿之学出于孔氏,而尤有功于诸经……盖自七十子之徒既歿,汉诸儒未兴,中更战国、暴秦之乱,六艺之传赖以不绝者,荀卿也。”

《荀子》书中,直接引《易》的有二条。如《大略》篇引《易·小畜·初九》:“复自道,何其咎?吉。”意谓:“复返自身阳刚之道,哪有什么咎害呢?吉祥。”《非相》篇引《易·坤·六四》:“括囊,无咎无誉。”意谓:“束紧囊口,免遭咎害,不求赞誉。”都以易理喻人事之理。《荀子》书中,直接论《易》的也有二条。一条是《大略》篇评“善为《易》者不占”,则本孔子“不占而已矣”之语,强调学《易》以天地之理明人事之理。另一条《大略》篇论《易经》的《咸》卦:“《易》之《咸》,见夫妇。夫妇之道,不可不正也,君臣、父子之本也。‘咸’,感也,以高下下,以男下女,柔上而刚下。聘士之义,亲迎之道,重始也。”荀子认为《咸》卦体现夫妇之道,夫妇之道,不可不正,乃是君臣、父子五常的根本。又从《咸》卦的卦象为上泽下山,柔上而刚下,才能阴阳刚柔二气感应而相授予,“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平”,从夫妇礼义之道引申为齐家、治国、平天下之道。

荀子的易学思想,在其他篇章中都有所体现,如《富国》篇:“天地生之,圣人成之。”《天论》篇:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风

雨博施，财非其类以养其类。”《解蔽》篇：“疏观万物而知其情，经纬天地而材官万物。”《劝学》篇：“施薪若一，火就燥也，平地若一，水就湿也，草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。”《仲尼》篇：“平则虑险安则虑危。”《王制》篇：“始则终，终则始，若环之无端也。”等等。至如“不齐之齐”、“不平之平”之说，实为易学辩证法精粹之言。

总的来说，若十翼《易传》确为以孔子为代表的儒家所作，那么，儒家论人性善恶、仁义礼智、《大学》、《中庸》、“民本”、“大同”等均可谓易学辩证法思想的具体展开。以下从六个方面来论证儒家的易学辩证法思想。

一、仁义礼智圣

古人据《易经》阴阳五行说，把仁义礼智圣五种德行配以五行、五音、五脏、五方、五性。如《史记·乐书》结尾：“太史公曰：夫上古明王举乐者，非以娱心自乐，快意恣欲，将欲为治也。正教者皆始于音，音正而行正。故音乐者，所以动荡血脉，通流精神而和正心也。故宫动脾而和正圣，商动肺而和正义，角动肝而和正仁，徵动心而和正礼，羽动肾而和正智。故乐所以内辅正心而外异贵贱也；上以事宗庙，下以变化黎庶也。琴长八尺一寸，正度也。弦大者为宫，而居中央，君也。商张右傍，其余大小相次，不失其次序，则君臣之位正矣。故闻宫音，使人温舒而广大；闻商音，使人方正而好义；闻角音，使人恻隐而爱人；闻徵音，使人乐善而好施；闻羽音，使人整齐而好礼。夫礼由外入，乐自内出……”（《史记》卷二十四）。再参照其他注说，可绘制如下图式：

五 行	仁	礼	圣	义	智
五 音	角	徵	宫	商	羽
五 脏	肝	心	脾	肺	肾
五 方	东	南	中	西	北
五 性	木	火	土	金	水

从《乐书》及图式可知“圣”为五行之中心，圣德居中，为君位，宫音，土德，圣德含容仁义礼智四德。

马王堆帛书《五行》篇证实“五行”即为仁义礼智圣五种德行，也肯定音乐有陶冶内心的功能，与五德有关；虽然没有像《乐书》那样，把“仁义礼智圣”五行与五音、五脏作比拟。

这样，仁义、礼乐、智圣，都既有联系，也有区别。按易学“一阴一阳之谓道”的观点，仁义、礼乐、智圣还是对立统一的范畴。

现分别加以阐释：

1. 仁与义

《易·说卦传》说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”《说卦传》把“仁与义”称为“人之道”，说成是圣人根据人性订立出来的道理，并把它们与“阴阳”、“柔刚”这两对公认的对立关系并列，明白表示“仁义”也是对立的范畴。

后来，《汉书·艺文志》的作者，把这个意思说得更明白：“（诸子之学）辟犹水火，相灭亦相生也；（辟犹）仁之与义、敬之与和，相反而皆相成也。”所谓“相反相成”，也就是对立统一。这里更显明地把仁义看成是对

立的范畴。

这相反相成、对立统一的“仁义”之说，是儒家学说处理人我关系的准则，是最集中、最概括的道德准则，它对一切人伦关系、一切人都适用，是最一般的、通用的道德。所谓“立人之道曰仁与义”，就是这个意思。

我们先看儒家关于“仁”的概念范畴：

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《论语·颜渊》）

泛爱众，而亲仁。（《论语·学而》）

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下，为仁矣。”“请问之。”曰：“恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）

仁者爱人。（《孟子·离娄下》）

恻隐之心，仁也。（《孟子·告子上》）

仅由上所引孔孟论仁之语，可知“仁”之内涵颇丰。包含有尽己之心以助人的“忠”和己所不欲，勿施于人的推己及人的“恕”道；还有立人、达人和己立、己达的利他利己的施与受的方法论；甚至包含慈爱和刚强的刚柔相济的和合论，如《论语·卫灵公》所载“子曰：志士仁人，无求生以

害仁，有杀身以成仁”，指出仁慈中还需有刚强的一面。但总的来看，儒学创始人孔子论仁，还是强调了尽可能施惠爱人的真情和精神。

春秋战国是一个礼崩乐坏的时代，墨子的“兼爱”、“非攻”那套学说，其精神可嘉，但实际上行不通，孔子的“泛爱众”也行不通。事实上，现实社会是很复杂的，人中有好人，也有坏人，人与人之间有亲疏远近之分；人的感情也是有爱必有恨，有好必有恶。而所谓“善恶报应”也并不只有“善有善报”、“恶有恶报”两种模式，而还有“善有不报”、“善有恶报”和“恶有不报”、“恶有善报”的四种可能。

孔子当然看到了这种情形，仅有“爱”这一个原则，便不足以应付了。所以，应该是爱所当爱，恨所当恨。子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）在报应关系上，不是采取以德报怨，而是“以直报怨，以德报德”（《论语·宪问》）。

但是孔子不曾在“仁”之外另立一个表示恨的道德规范，他用“能好人，能恶人”的双举办法，把恨作为爱的补充物和对立物，统一到一个有道德的人身上，事实上，也等于是统一到这个道德观念本身中去了。

那么，什么是区别于“仁”的“义”之完义呢？

义者，宜也。（《中庸》，就是事事做得适宜。）

恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也。（《孟子·告子上》）

人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。（《孟子·尽心下》意译：“人人都有不忍心做的事，把这种心推及到他所忍心做的事上，就是仁；人人都有不愿做的事，推及到他想做的事上，就是义。”）

仁，人心也；义，人路也。（《孟子·告子上》）

仁，人之安宅也；义，人之正路也。（《孟子·离娄上》）

上引这些，是孔子以后思孟学派对“义”的解释，同时比较了“仁”与“义”的不同。

从“义者，宜也”来看，“义”就是适宜、合理，强调了理性。仁、义二者的区别，就在于“仁”源于一种尽己爱人的天然朴素的情感，更接近于人的本能；而“义”则是一种经过反思后的自觉的意识，带有理性色彩。儒家认为“爱由情出谓之仁，节爱理宜谓之义”（《韩诗外传》卷四）；“义者循理”（《荀子·议兵》）；“义者，德之理也”（贾谊《新书·道德说》）。可见“仁”与“情”联系较多，而“义”与“理”联系较多。仁、义二者作为伦理道德的本源和标准，在内容上当然有许多相通相容的部分，但二者有本能与自觉、感性与理性的区别。

“仁”在孟子看来，是源于人皆有之“恻隐之心”，是一种近乎本能的对于同类、特别是生育自己的亲人的情感，这种情感是天然的；而源于“羞恶之心”的义，不同于“仁”之由主体向客体外推的情感，而是从主体到客体，又从客体到主体的自省或内视，因为所谓羞恶感必须是自我从别人的立场和角度反观自我才会产生。

单凭好心肠和同情心，有时也能做到“仁”；但要做到“义”则必须有理性的自觉。“仁”是把自己原有的本能的情感向外推，由“亲亲”而“仁民”乃至“爱物”；而“义”则是自觉地对自己的情感和行为加以限制，从出于羞耻感而有所不为的小事，进而自觉控制自己不去做另一些道德上不适宜的事。这就是孟子所说的：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于所为，义也。”

从某种意义上说，“义”还是对“仁”的一种理性的节制。《礼记·礼

运》说：“义者，仁之节也；仁者，义之本也。”孟子强调“义”，正是从这种对仁予以节制的意义上着眼的。荀子后来也说：“君子处仁以义，然后仁也。”这是他们后于孔子而得高于孔子的地方。

“仁”是“恻隐之心”，是天然本能，凭同情心、好心肠对待人，就有一种安然自若的情绪感觉，所谓“仁者安仁”、“仁者静”，或把仁比作“安宅”，都含有这个意思。但对“恻隐之心”也应有一个界线，即只供使用于所谓的善人善行，而不对一切滥发慈悲，而且完全一任本能情感的发展而无所节制，还会出问题。《礼记·礼运》说“用人之仁去其贪”，可见“仁”超过了限度就可能变成一种贪欲。这就必须用“义”来加以节制，所谓“节爱理宜谓之义”，“夫义者，内节于人而外节于物者也”（《荀子·强国》）就是这个道理。后人所谓“大义灭亲”也说明“义”是对作为“仁”的核心“亲亲”之爱的决然限制。孟子把义比作“人之正路”，也就是说出门走路不能像在自己家中安然放任，必须头脑清醒，看清方向，也就是有自觉意识和理性的指引，也就是所谓“理路”。

“人心”和“人路”，则是“恻隐”、“羞恶”或“不忍”、“不为”的更为形象的说法。二者之间的关系，和情与理一样，也是对立统一的。

“仁者，义之本也”，“义者，仁之节也”，仁与义对立统一，两者结合，成为处理一切人伦关系、一切人都适用的最一般的道德准则，即为《易·说卦传》所言“立人之道曰仁与义”。

《易·系辞下》说：“理财正辞，禁民为非曰义。”

《荀子·强国》说：“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也。”

因此，根本地说来，儒家道德学上的仁与义，也就如它政治学上的德与刑。儒家虽然主张仁政、德治，但也不否定刑、法。德与刑正如仁与

义,它们都是对立而又统一的,儒家就是要把德与刑两者结合起来,实行两手政策,宽严相济,来治国、平天下的。

2. 礼与乐

“仁者爱人”,“义者宜也”,而“礼”乃仁义的外化。外在的“礼”必须以内在的仁、义为根据,尤其以“义”为根据。所以古人说:“义以出礼”(《左传·桓公二年》),“义生然后礼作”(《礼记·郊特牲》),有时候“礼义”连称。这是因为:一方面,内在的仁义有待于外在的礼来表现,并在现实中得以完成,故曰“道德仁义,非礼不成”(《礼记·曲礼上》);另一方面,礼又必须以内在的仁义,尤其是“义”为根据,否则礼就成了无本之木、无源之水。

礼,最初指一种祭祀仪式。王国维通过对古文字的研究得出礼起源于宗教仪式。刘师培则认为“上古之时,礼源于俗。典礼变迁,可以考民风之同异”,从民俗和文化学的角度得出礼源于俗的观点。

礼的系统化、规范化,始于西周的周公制礼,而至于郁郁乎文哉的鼎盛期。《左传·文公十八年》所载“先君周公制周礼”,为这一重大的历史性活动提供了难得的史证。周公制礼的实质是用礼的形式全面确立贵贱尊卑的宗法等级秩序和制度,使国家的各种活动都受到礼的规范,并将人与人之间的关系与各种行为纳入礼的调整的范围。礼得到了国家与法律的支持和强制性保障。

归纳起来,礼的本质和功能有如下几点:

第一,礼的产生划清了人与其他动物的界限。礼在诞生的早期还不曾赋予其诸多功用性,它只是作为一种规范,成为人与动物区分的标准。《礼记》:“人之所以为人者,礼义也。”后来,礼也是区别文明与野蛮、华夏

与“夷狄”的重要标志,华夏族是以“郁郁乎文哉”的礼仪之邦而自傲于世的,对于不遵礼义的“夷狄”,则贬之为“若禽兽然”。礼不仅是华夏族的精神支柱,而且也是中华民族文明与进步的象征。

第二,礼是规范人情伦理的社会秩序。《孟子·滕文公上》:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”礼是区分贵贱、尊卑、亲疏的标准,它是以因人而异的等差性或特权性为特征的,它的作用就是论证等差的秩序和结构的合理性,并使之固定化、永久化。于是,礼的政治哲学色彩更加深厚了。

第三,礼是国家的规章制度、政策法规,所以“经国家、定社稷”为治国大纲。礼是安上治民、体国立政的根本指导原则,是调整社会关系和国家生活的思想基础,也是维护王权专制的理论教条,成为统治者合法性来源。从周公制礼后,礼便被视为“国之干也”、“国之常也”、“王之大经也”。礼是国无失其民、王无失其臣、贵无失其贱、尊无失之卑的强大精神支柱,是长治久安的根本。

第四,礼是人们的社会活动道德准绳和行为规范。礼不仅设定了父子有亲、君臣有义、贵贱有等、长幼有序的最高行为和道德的标准,也为社会各阶级、阶层规制了一般的行为规范和是非观念。所谓“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)。礼不仅支配着人们的视听言行,而且由礼所培育起来的中国古代道德政治观,常常把一个王朝的兴衰存亡,归结为道德的是否净化,人心的是否浇漓。

先秦儒家论“礼”,创始人孔子说“君子博学于文,约之以礼”(《论语·雍也》),“博我以文,约我以礼”(《论语·子罕》);又说“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》),强调礼的重要性。孟

子认为礼是对仁、义的调节和修饰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《孟子·离娄上》）礼是对仁、义二者的节度。后于孔子 230 年的荀子，是儒学的集大成者，他更强调礼，并对礼的理论内容多有阐发。孔、荀论礼的相同之处在于，都把礼作为仁义的节度。不同的是，孔子的礼是周公之礼，是孔子当时的正在崩坏的社会制度，孔子“郁郁乎文哉吾从周”是向后看的；荀子的礼是后王之礼，是正在兴起的社会制度规章，荀子是向前看的。

从哲理上讲，儒家论礼，强调对立的统一性、对立的中和状态，以求达到不齐之齐、不平之平的人与人及整个社会的和谐境界。荀子说：“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《荀子·王制》）“先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫、富、贵、贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰‘维齐非齐’，此之谓也。”（同上）“故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯莫不以仁厚知能尽官职，夫是之谓至平。”（《荀子·荣辱》）

这是在说，如果大家社会地位整齐划一，财物势将满足不了需求，那时必然争乱不已，所谓“分均则不偏（遍），势齐则不壹，众齐则不使”，齐一反不齐了（《荀子·王制》）。倒不如自觉适应既然的不齐，各居其分，各尽其能，便会形成和谐的统一，而这就是大齐。因此，从哲学的角度来看，礼所提出的问题就在于证明斩（不齐）和齐、枉和顺、不一和一之间的统一性，证明不齐正是大齐，不平正是至平，即证明对立面的直接统一。这无疑是辩证法的课题。

但儒家有明显的保守主义倾向，他们只承认对立面的同一性、对立

面的互相依存性,而不敢正视对立面的互相转化,不敢承认旧的对立必将被新的对立代替,旧的统一不免转化为新的统一。他们设想,如果对立双方不知约束,向极端走去,势必引起对立面的转化,破坏既定的统一状态,亦即破坏现存的制度和秩序,那是礼所难容的。所以,儒家就特别强调“执其两端而用其中”的“中庸之道”来实行“礼”,以调和对立双方,维持社会秩序和稳定。“子曰:礼乎礼,夫礼所以治中也”(《礼记·仲尼燕居》)指的就是这个意思。

关于“礼所以治中”,举例来说,穷人和富人,这是对立状态。礼要求他们“贫穷而不约,富贵而不骄”(《荀子·君道》)。在通常情况下,贫穷容易流于卑屈(即“约”),富贵容易产生骄奢。若贫穷而卑屈,则富贵者愈富贵;若富贵而骄奢,则贫穷者愈贫穷。儒家认为这都叫不“中”,都会破坏对立面的依存状态,破坏不齐之齐,是违礼的表现。当然如果贫穷者起而犯上作乱,不安于自己的贫穷之分,其违礼教,更不待言了。

不仅贫富如此。儒家认为一切人都处在种种人伦之中,都和种种别人发生对立统一关系,礼对人伦双方都有要求,要求他们向中,以确保整个秩序的安定。孔子说的“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》),以及儒书中常见的“君仁、臣忠,父慈、子孝,兄友、弟恭”之类,都是在承认对立的前提下,向双方提出的维护互相依存的条件,也就是说要求双方各自向中靠拢,勿向两极分化,永远共处于一个统一体中。这种要求,不是单方面的而是向双方提出的,所谓“此道也,偏立而乱,俱立而治”(《荀子·君道》),单方面靠拢永远出不来中的状态,那是明显的。而只有中的状态,才是最佳状态,也即礼的状态。

《荀子·礼论》篇论礼之中道:“礼者,断长续短,损有余,益不足。”断

续损益,目标在于趋中。又说:“故文饰、粗恶、声乐、哭泣、恬愉、忧戚,是反也;然而礼兼而用力,时举而代御。故文饰、声乐、恬愉,所以持平奉吉也;粗恶、哭泣、忧戚,所以持险奉凶也。故其立文饰也不至于寃冶;其立粗恶也,不至于瘠弃;其立声乐恬愉也,不至于流淫惰慢;其立哭泣哀戚也,不至于隘慑伤生,是礼之中流也。”这是说在礼的情貌方面因吉凶礼仪之不同而彼此补充,使整个礼的全体形成一个“中”;其中,各个单项的情貌,也有一个恰如其分的要求,即“中”的要求,不能走向极端。这叫做“礼之中流”,即礼之中道。

就这样,礼既然为仁义制中,为整个社会制中,它自己也必然是中的。“中也者,天下之大本也”(《礼记·中庸》),礼就是中的化身,是社会的大本,是维系对立依存、防止对立转化、沟通对立直接同一的最高律令和具体保证。

但是,中之于对立的统一,礼之于社会的秩序,还只是个静态的平衡。事实上,对立之间,不仅有静态的关系,还有动态的关系;因而,在静态平衡之外,还应有动态的协调,才不致流于一偏。儒家发现,在社会现象中,最富有协调性的,莫过于音乐,因而他们赋予它以相当高的地位,用乐的协调来象征对立之间的动态;更将乐与礼并列,纳入自己的体系,以求解决对立的各态统一。

古人所谓“乐”,包括诗、歌、舞,是一个三位一体的文化总汇。中国传统的乐的观念,有特定的内涵和深刻的哲理,不能与现代的“音乐”等量齐观。儒家的音乐理论认为,声、音、乐是音乐的三个层次。声是没有节奏、旋律,也没有审美价值的响声。音则比声高一个层次,《乐记》中写道:“凡音者,生人心者也。情动于中,故形于声。声成文,谓之音。”意思

是说,只有发自内心而又“成文”(有节奏)的声,才能称为“音”。再进一个层次,儒家认为,只有“德音”才能称为“乐”。《乐记》说“夫乐者,与音相近而不同”,只有含于道的音,才能称为乐。《乐记》:“郑卫之音,乱世之音也,比于慢矣。”郑国、卫国的音,虽然很流行,但宫、商、角、徵、羽五音皆乱,是乱世之音,与“乐”相去甚远。《乐记》又说:“君子乐得其道,小人乐得其欲,以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。”《荀子·乐论》:“姚冶之容,郑、卫之音,使人之心淫;绅端、章甫,舞《韶》歌《武》,使人心庄。”乐音可分为高低两类,一类叫做“德音”或“适音”,一类叫做“邪音”或“侈乐”。低层次的乐音悖逆天道、中庸的原则,对人性的宣泄毫无节制,会引导人走向颓靡或暴戾的极端,最终毁灭人性,是亡国之音。而高层次的乐音是天道的体现,使人在享受音乐的同时,受到道德的熏陶,涵养心性,是入德之门,所以称为德音,才是真正的“乐”。《乐记》说:“知音而不知乐者,众庶是也。唯君子为能知乐。”唯有君子才懂得真正的乐。

“适音”也就是“德音”,是合乎中和适度的乐。《吕氏春秋·适音》:“夫音亦有适。太巨则志荡;以荡听巨,则耳不容,不容则横塞,横塞则振。太小则志嫌;以嫌听小,则耳不充,不充则不詹,不詹则窹。太清则志危;以危听清,则耳谿极,谿极则不鉴,不鉴则竭。太浊则志下;以下听浊,则耳不收,不收则不转,不转则怒。故太巨、太小、太清、太浊,皆非适也。何谓适?衷音之适也。何谓衷?大不出钧,重不过石,大小轻重之衷也。黄钟之宫,音之本也,清浊之衷也。衷也者,适也。以适[心]听适[音],则和矣。乐无太平,和者是也。”

简而言之,适音的特点在中和,邪音的特点是偏激。中和之音得乐

之德，使人心庄，乃君子所乐；偏激之乐失乐之情，使人心淫，乃小人所乐。儒家所强调的乐德即为中庸之德，是合乎对立统一原则的，它能够将两种对立的思想感情直接结合在一起，能够和平共处，这正是儒家辩证法的特点所在。

关于礼与乐二者之间的关系，也可说是对立统一的关系。《乐记》中就借用《易传》的思想，将礼乐视同乾坤，并袭取《系辞》的议论说：“天尊地卑，君臣定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此，则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。”

再如《礼记·乐记》的许多论述：

乐由阳来者也，礼由阴作者也。（《礼记·郊特牲》）

圣人作乐以应天，制礼以配地。（《礼记·乐记》）

仁近于乐，义近于礼。（《礼记·乐记》）

乐由中出，礼自外作。（《礼记·乐记》）

乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬。（《礼记·乐记》）

大乐与天地同和，大礼与天地同节；和故百物不失，节故祀天祭地。（《礼记·乐记》）

乐者，天地之和，礼者，天地之序也；和故百物皆化，序故群物皆别。乐由天作，礼以地制。（《礼记·乐记》）

乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。（《荀子·乐论》）

以上所引表明，无论从礼乐之产生和它们的作用来看，都是由对立

的双方,如阴阳、天地、内外、动静、同异、和节……相辅相成的,而达到人的理智与情感的统一,永保社会秩序之分工协调、对立统一。

礼乐双方各有特点和功用,但从引文“乐由天作,礼以地制”、“乐由阳来,礼由阴作”,给人的错觉似乎乐比礼更为尊贵,乐应处于支配礼的地位;其实从整体的社会作用看,象征社会等级名分的礼,却居于支配地位,应是礼为主、乐为辅。

《论语·学而》:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美,小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”乐的教化,“和同”、“应天”、“怡心”功用的实现是以礼为准绳和原则。所以说,乐从属于礼,礼是乐成立的前提,乐的功能的发挥必须符合礼的要求。

《礼记·乐记》:“乐者,通伦理者也”,“知乐则近于礼”。乐是通达人情伦理的,通晓乐的实质接近于通晓礼,知晓乐的最终目的是为了实现礼的推行。

《礼记·乐记》:“乐者,所以象德也。礼者,所以缀淫也。是故先王有大事,必有礼以哀之;有大福,必有礼以乐之。哀乐之分,皆以礼终。乐也者,圣人之所以乐也,而可以善民心,其感人深,共移风易俗,故先王著其教焉。”乐是用于彰显德行的;礼是用来制止祸端的。乐感人至深,能移风易俗,古代帝王突出强调其教化作用。所以在古代,乐无形中受到礼的制约,礼乐制度中礼是主体,乐起辅助的作用。

就这样,礼以中为体,乐以和为德,礼乐亦相反相成,以调和矛盾为最高原则,以保守现存秩序为现实目的,这便是儒家于礼乐中所贯串的辩证法。

除“礼乐”连称外,通常我们还看到“礼义”、“礼仪”、“礼法”连称。

“礼义”连称，偏重于仁义道德内涵；“礼仪”连称，则强调礼的仪式、形式；“礼法”连称，则强调法的强制性的一面。

儒家重德治、礼治，但不否认刑法的作用。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）荀子既认礼为法所本，有时亦重法，如《天论》篇说：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”法家主张法治，倒有轻礼的倾向，《商君书·更法》云：“法者，所以爱民也；礼者，所以便事也。是以圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼。”在中国古代，儒家对礼法的态度，使法家始终未能撼动儒家重礼的权威，礼与法之间没有形成严重的冲突，恰是形成以礼为主、礼法互补的治国传统。

礼主刑辅、礼法互补，以共同维护社会的稳定 and 国家的长治久安。因为礼侧重于预防犯罪，即导民向善，所谓“禁于将然之前”，法侧重于惩罚犯罪，即禁人为非，所谓“禁于已然之后”；以礼移民心于隐微，以法彰善恶于明显；以礼夸张恤民的仁政，以法渲染治世的公平；礼的规范可弥补法律条文的不足，故以礼行法可减少推行法律的阻力，以法明礼使礼具有凛人的权威；以礼入法，使法律道德化，法由止恶而兼劝善；以法附礼，使道德法律化，出礼而入于刑。凡此种种，都说明礼法结合、礼法互补，可以推动国家机器有效地运转，是中国古代法律的主要传统。人类的法制发展史告诉我们，从法律的产生到法治的实现，就是一个道德法律化和法律道德化交互演进的过程。中国古代这种礼法结合、德主刑辅的思想很特别，但如实行得当，确实是一种很好的人性化的法制，法的最高境界就是实现道德化。这对今天法制建设有参考价值。

3. 智与圣

孔、孟论“智”，多限于社会、政治伦理，重在对人、对社会现象的辨

别。如《论语·颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知（智）。子曰：‘知人。’樊迟未达。子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直。’樊迟退，见子夏，曰：‘嚮也吾见于夫子而问知（智），子曰：‘举直错枉，能使枉者直。’何谓也？’子夏曰：‘富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。’”《论语·里仁》：“子曰：‘里仁为美，择不处仁，焉得知（智）？’”朱熹注“知”为是非之本心。

恻隐之心，仁也；善恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。（《孟子·告子上》）

依孔、孟的说法，智的要点在知人和辨是非，智是一种判别是非的天赋能力，这种能力足以辅仁、义，使仁、义有恰当表现。因为一个人爱人而不能知人，就很容易被蒙蔽和陷害。所以孟子又说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也。”（《孟子·离娄上》）智与仁义密切相关，智的本质就在于坚守仁义。

儒家至荀子，智的观念又有新的发展，智还具有智识的意义。如《荀子·正名》篇：“所以知之在人者，谓之知；知有所合谓之智。”前一个“知”是指人的认知能力；再与外物相结合，就产生智，即智识。

先秦哲学中，把“智”做最大发展的是《墨经》，后期墨家，借这个观念，发展出一套智识论。

“圣”与“智”有联系又有区别。《大戴礼记》上说：“智，圣之始也。圣，智之华也。”（《四代》）智是圣的始基，圣是智的花朵、智的升华；智是圣的初阶，圣是智的完成。

《礼记·大学》篇开宗明义便说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这意思是说，明德是智，亲民是仁，既智且仁，则止于至善，那就

是圣。

孟子曾转述过一段子贡与孔子的有关问答：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌，而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣乎。’”（《孟子·公孙丑上》）

荀子也说过：“[审于礼的君子]穷则必有名，达则必有功，仁厚兼覆天下而不闵，明达用天地理万物而不疑，血气和平，志意广大，行义塞于天地之间，仁知（智）之极也，夫是之谓圣人。”（《荀子·君道》）

孟、荀二人都把仁厚、明达作为圣的条件和阶梯，仁、智相兼则圣，智转化为圣。智与圣既相通，又有差异，两者有高低的不同。

智与圣另一个区别，是智只能妥善解决现实的问题；而圣则能就眼前的一点端倪而预见未来，故“凡事预则立”。《礼记·中庸》：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至：善，必先知之；不善，必先知之，故至诚如神。”思孟学派认为“至诚”即圣，能预事如神，即为“圣智”，要高于“明智”。

圣与智的区别，根本还在于圣人知“天道”而智者知“人道”。《礼记·中庸》说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”而“诚之者”的智人没有这样裕如，“诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”；他要兢兢业业，而后方能有成，所谓“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”，而后成为一位“不惑”的智人。

圣与智既相通，又有差异，有差异就有矛盾对立。圣与智的对立统一，有如天与人的对立统一。天道无为，人道有为；天道无为而无不为，

圣人知天道，是天的人格化。“昔者，舜之治天下也，不以事诏万物成。”（《荀子·解蔽》）人之有为须效法天，“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”（《荀子·天论》）“不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下从之如一体，如四肢之从心：夫是之谓大形。”（《荀子·君道》）“不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服：是知王道者也。”（《荀子·王制》）掌握了天道的人，“从心所欲不逾矩”（《论语·为政》），不必去故意作为，但是一举一动无不合乎规律、规范，由必然王国走向了自由王国。人若真正掌握了“天道”的自然规律，则如孟子所说，“人皆可以为尧舜。”（《孟子·告子下》）

“仁义礼智圣”这五种德行，实际包含三对对立的范畴。仁和义是一对范畴；智和圣是又一对范畴；礼则暗含着乐，乐当然没有出现，实际与礼也构成对立范畴，已于前文所述。仁、义二行中，仁更根本；智、圣二行之中，圣更高明。全部“仁义礼智圣”五行之中，圣又异于其他四行，独以天道为对象，所谓“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也”（《孟子·尽心下》），便表明仁义礼智四行专以人道为对象，只有圣人是掌握天道。

《礼记·中庸》曰：“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”这里所说的“聪明睿知”就是圣，“宽裕温柔”就是仁，“发强刚毅”就是义，“齐庄中正”就是礼，“文理密察”就是智。“唯天下至圣”，才能具备这五种德行，五行和合归于“圣”，具备了这五种德行，便够上“配天”的资格，成了天在人间的代表。

“五行”的本意即含有易学相生的观念，“圣”这一行，就兼有包容、统合、为主、生生诸意蕴。“圣人”即如《易·乾·文言》所说的“大人”：“夫‘大人’者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”圣人就有如此高尚道德和广大神通。

由“圣”的道德、智慧外推至实现政治理想，这就是儒家的“内圣外王”之说。如《礼记·大学》所说“格物、致知、诚意、正心、修身”，即为“内圣”功夫；而“齐家、治国、平天下”，即为“外王”之业。内圣和外王也是相互统一的，内圣是基础，外王是目的。只有内心的不断修养提高，才能成为“圣人”，达到内圣；也只有在内圣的基础之上，才能够安邦治国，达到外王的目的。同样，内圣只有达到外王的目的才有意义，外王实现了，内圣才最终完成。“内圣外王”的统一，是儒家追求的最高境界，故曰：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“内圣外王”这一儒家思想对中国的伦理、政治、文化以及哲学等均产生重要影响。

二、性善与性恶

人性论是中国传统哲学最重要的问题之一，也是异说和争论最多的问题。从善恶的组合上来说，有性善论、性恶论、性无善恶论、性有善恶论等。

孟子的性善论和荀子的性恶论，追本溯源都是以孔子的人性论思想为渊源的。在中国哲学史上，孔子率先论述了人的本性问题，他提出了著名的“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的命题。这里，性是指人之本性，“性相近”，意即人的本性是相近的；“习”是指道德习俗，“习相

远”，意即人们在后天的道德习俗上是差别甚远的。的确，初看起来，孔子的“性相近也，习相远也”这一命题只是承认人有相近的本性，而并没有直接确认性善性恶，抑或性无所谓善恶。但若进一步考察孔子阐述人性问题的其他一些言论，那么，孔子这一命题无疑包含相当深刻而又丰富的内涵。简言之，即性兼有善恶，天即赋予人以仁义理智的社会性，也赋予人生欲望的自然本性。

孔子认为，天赋德性(直)是由天道赋予的，他自己的德性也是由天道赋予的。他说“人之生也直”(《论语·雍也》)，又说“天生德于予”(《论语·述而》)。孔子为人处世，“志于道，据于德，依于仁”(《论语·述而》)，也就是说，以行道为志向，以天道所赋予人身的规定性(德)为立身依据，以仁为行为规范，尽求自己的一切实际行动遵循天道赋予的善性。另一方面，孔子在解释“智、仁、勇”三大善良德性时说，“智者不惑，仁者不忧，勇者不惧”(《论语·子罕》)，于“智”又明确肯定“唯上智下愚不移”(《论语·阳货》)。不难理解，这里的“唯上智下愚不移”命题，包含人性之善与恶的对立的意思。在孔子看来，“上智”之人，富有智慧，办事公正，没有私心，光明磊落，是性善也，“下愚”之人，缺乏智慧，处事邪恶，多求情欲，心术不正，是性恶的；天生的圣人和恶人是罕见的；绝大多数人的天性是相近的，只是由于后天的道德习俗相距甚远，才使人性有善恶之分。因此，孔子“性相近也，习相远也”这一命题实际上蕴涵了性善和性恶两种可能情形。

孔门弟子或孔门后学往往把孔子的“性相近也，习相远也”命题，理解为人性有善恶。孔子的弟子宓子贱、漆雕开、公孙尼子“皆言性有善有恶”(《论衡·本性》)。

主张性兼善恶说的代表人物有周代的世硕，汉代的董仲舒、扬雄、王充，唐代的韩愈等。王充《论衡·本性》记载：“周人世硕，以为‘人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长’。”董仲舒则把阴阳五行的天道之说附合到人道之说，形成一种比较周详的天道人道观。他说：“人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名，取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁，身有情欲衽，与天道一也。”“身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。”（《深察名号》第三十五）也就是说，一分阴阳，阴阳合一，人性含有善与恶的两种潜在因素，或现其阳为善，或现其阴为恶。扬雄观点同董氏，说“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人”（《修身》第三）。韩愈的人性观是性三品说，他在董仲舒提出“圣人之性”、“斗筭之性”、“中民之性”的理论基础上，认为人性有上、中、下三种可相互转化的道德层次。他说：“性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣……孟子之言性曰：人之性善；荀子之言性曰：人之性恶；扬子之言性曰：人之性善恶混。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶，皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”（《原性》）而王充，则干脆说有三种人，有的善，有的恶，有的善恶兼有。他说：“实者，人性有善有恶，犹人才有高下也，高不可下，下不可高……余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”（《论衡·本性》）这些解释都是性兼善恶论的进一步发挥。

《易经》“一阴一阳之谓道”论人性，亦蕴涵性善和性恶两种对立的性能，《易·彖传》对《泰》、《否》二卦卦辞的解释就是一个明显的例证。

《易·彖传》解释《泰》卦卦辞说：“小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”而解释《否》卦卦辞则说：“否之匪人，不利君子贞。大往小来，则是天地不交而万物不通也。上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”一面是“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人”；一面则是“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子”。《泰》、《否》二卦的构成鲜明地表现出了两种不同的素质，前者为善为吉，后者为恶为凶。

再如《噬嗑》卦初九爻辞：履校灭趾，无咎。（“足箠刑具而伤灭脚趾，不致咎害。”）而上九爻辞：“何校灭耳，凶。”（“肩荷刑具，遭受伤灭耳朵的重惩，有凶险。”）《易·系辞下》据以发挥说：“子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰履校灭趾，无咎，此之谓也。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶。”戴着灭趾的刑具，小过失，改了就好，故无咎；而“何校灭耳，凶”，戴着灭耳的大枷，是杀头之罪，所以说凶。“校”是国家法律的体现，说明礼法的重要。而积善、积恶之说，有先天的素质，也有后天的修养。可见善恶之论同出于《易》，易学论人性，兼有善恶，意在遏恶扬善。

孟子和荀子由于各持不同的方法论来探讨人性，各人强调了人性善恶矛盾的一端而加以发挥。孟子用“先验法”，沿着孔子“性相近也”方面发展为“性善”论；荀子用“经验法”，顺着孔子“习相远也”方面发展为“性恶”论。

孟子“性善”说：

孟子认为，人之性善，是先天的，而不是后天的，是“我固有之”的，而不是来自外部的。何以见得是我固有而非外来的呢？他举出了“人皆有不忍人之心”来论证自己的观点。孟子说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）何谓人皆有不忍人之心，孟子举出了上述的例子，一个小孩眼看就要掉进水井了，凡是看到了当时情景或是闻到哭声的人没有不十分紧张恐惧担心害怕的，唯恐小孩掉下水井去，为什么会有这种心理呢？孟子排除了各种外来的因素，认为这是人生来俱有的不忍之心，这就叫本性。于是推断：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子·告子上》）而恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心都是美德，都是善，可知人的本性是善的。

孟子不仅认为善的本性是人固有的，而且认为由善引申扩展的仁义礼智也是固有的。孟子据此推论说：“恻隐之心，仁也；善恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）孟子不把仁义礼智看成是一种教化的结果，而视为人本身固有的良知良能。孟子说：“人之所不学而知者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）人在“孩提”之际，应该说还未曾受到社会的影响，却知道亲自己的亲人，由此可知，良能良知都是天生的，而不是后天才有的。

孟子的性善论立足于人的社会属性。他不否认人有共同的自然属

性,但他认为自然属性为人兽所共有,不足以反映人性所独有的本质特征。仁义礼智才是人性所独有的本质特征,这种良能良知是天生的,人所固有的。

孟子又认为“人皆有之”的善性,起初只是一种道德的萌芽,必须经过自我修养,才能发展成为完美的道德,通过学习、教育等修养过程,“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),这一命题激励、吸引了无数人在理性、道德良知上不懈追求。

如何修养成圣呢?孟子认为“尽心知性”是成为尧舜这样“圣人”的一个必要途径。所谓“尽心”即指把人的本性中的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心扩充到极致;所谓“知性”,即指对本性中的仁义礼智等伦理道德有准确深刻的认识并且付诸实践。“尽心”和“知性”二者关系密切,“尽心”是前提条件,只有做到“尽心”,才有可能实现“知性”。那么,如何才能实现“尽心知性”呢?在孟子看来,就是要在“寡欲”、“内省”、“养气”这三方面下功夫。“寡欲”要求淡泊物欲;“内省”要求反求诸己;“养气”要求养心。其中,“寡欲”、“内省”是道德修养的初级阶段,养心养气则是道德修养的高级阶段,“养气”的目标是“养吾浩然之气”,“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道”(《孟子·公孙丑上》)。简而言之,孟子性善说的心性之学的根本目的即是塑造理想人格。这一思想体系,后来又被韩愈和宋儒所继承和发展,从而构建起宋明理学。

荀子“性恶”说:

荀子以人的先天素质与本能谓之性,而将后天的教化、修养称为“伪”。“性,自然也;伪,作为也。”“伪”乃是人为之义,非虚伪之伪。荀子

认为,人生来就有好利之心、嫉妒之情、耳目之欲,饥而欲饱、寒而欲暖、劳而欲休,这是人的本性。《荀子·性恶》篇说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”在他看来,人类这种好欲、逐利的本性与辞让、忠信、礼义等善的价值观从根本上说是对立的,“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴”,如果顺从人的天性,社会就会陷于混乱。所以他认为人性非但不善,而且根本就是恶的,“用此观之,人之性恶明矣,其善者伪也”。换言之,人性本身是不能产生美和善的,美和善只能产生于后天之“伪”,即人类后天的教化和努力,其核心内容就是“礼”。“礼者,法之大分,类之纲纪也”(《荀子·劝学》),“人无礼不生,事无礼不成,国家无礼不宁”(《荀子·大略》),认为“礼”是人所以为人的根本,礼的存在与否,关系到国家的生死存亡。

荀子认为,“凡人之性者,尧舜之与桀跖,其性一也。君子之与小人,其性一也”(《荀子·性恶》)。所以成为尧舜、君子是因为改造了原来的本性,而之所以成为桀跖、小人是因为顺着本性发展的结果。由此可知人性本恶,“其善者伪也”。

尽管荀子的主张与孟子相反,但“人皆可以为尧舜”的观点却是与孟子一致的。《荀子·性恶》篇说:“曰:‘圣可积而致,然而皆不可积,何也?’曰:可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子,君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者,未尝不可以相为也,然而不相为者,可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然,涂之人能为禹,则未必然也。虽不能为禹,无害可以为禹。足可以遍行天下,然而未尝有能遍行

天下者也。夫工匠农贾，未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则可以为，未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。”荀子认为，人的本性虽恶，但可以通过后天努力成善，甚至可以“积而成圣”。当然，可以成圣，不等于实际上的成圣，因为这里有个“使”与“不使”的问题，也就是主观努力和客观条件的诸因素问题。荀子将其归纳为“可以不可使”或叫“能不能与可不可”。可不可是内在的可能性，能不能是外化的现实性。也就是说，要使主观努力和客观现实结合起来，两者缺一不可。

孟、荀人性论的互补：

孟子的性善论和荀子的性恶论，在理论表现形式上互相对立，但是在逻辑意蕴上又互相补充，二者分别揭示了人性的不同侧面，又共同深化了孔子的修己之道。

孟子比较强调人性的社会属性，从群己关系看，孟子的性善论，试图揭示人天生具有一种对社会群体生活的欲求以及抑制自己的独特需要的以适应社会群体生活的理性，因而也就具备了对社会群体生活所必需的恻隐、羞恶、辞让、是非之心。

荀子比较强调人性的自然属性的一面，其性恶论试图揭示人天生具有一种摆脱社会群体生活准则束缚的心理倾向以及与此相关的追求自我满足的感性欲望，而这将会造成破坏群体生活的安定，因此荀子又强调要以礼法来约束、改造本恶的人性。

从逻辑上说，荀子的性恶论补充了孟子不甚重视的人天生具有的不愿受群体约束的心理倾向和感性欲望方面，即人性的自然属性方面；孟子的性善论则补充了荀子不甚重视的人天生具有的合群性和理性根据

方面,即人性的社会属性方面。事实上,人性本是由自然属性和社会属性两方面组合而成的。

孟、荀人性论的互补,共同深化了孔子的修己之道。孔子首倡“修身、齐家、治国、平天下”的修己安人之道,其中,修己是安人之本。孔子的修己之道强调,一个人既有修己成人的可能性,又有修己成人的必要性。孔子还认为,修己是一个主动求仁的过程,即“为仁由己”;同时,又是一个被动接受社会行为规范约束的过程,即须“约之以礼”。孟子性善论和荀子性恶论的建立,解决了孔子提出的修己的可能性和必要性、主动性和被动性的问题。孟子强调人天生具有修己的可能性和主动性而忽视了修己的被动性、约束性;荀子则强调修己的必要性和被动性而忽视了修己成圣的可能性和主动性,如“足可以遍行天下,然而未尝有能遍行天下者也”之论。孟、荀人性论的相反相成,二者的相互补充,恰好克服了对方理论上的片面性,共同深化了孔子的修己之道。

三、《大学》之道:“三纲八目”

《大学》是中国古代典籍名篇之一,原是《礼记》中的一篇。宋代理学创始人程颢、程颐非常重视《大学》,称之为“孔氏之遗书,而初学入德之门也”。集理学之大成者朱熹将它与《论语》、《孟子》、《中庸》合成《四书》,成为儒家诸经的代表作之一。关于《大学》的作者,《礼记》并无说明,朱熹认为首章“经”是“孔子之言,而曾子述之”,“其传十章,则曾子之意,而门人记之”。

曾子(前505—前435)名参,字子舆,孔子著名弟子。《大学》大体为曾子思想,其书可能为曾子后学所写定,而且是儒家吸收易学思想的产物。

先看《大学》首章经文：

大学之道，在明明德，在亲（新）民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

《大学》首章所展示的，是儒家“三纲八目”的追求，也即提出了大人君子的修身养性的目标和方法。所谓“三纲”，是指“明德”、“亲（新）民”、“止于至善”。它既是《大学》的纲领旨趣，也是儒学“垂世立教”的目标所在。所谓“八目”，是指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。它既是为达到“三纲”而设计的条目工夫，也是儒学为我们所展示的人生进修阶梯。《大学》的特点是有纲领有条目、有规模有节次。纲领引领全文，条目是细化的具体内容。纲举而目张，有很强的可操作性。

《大学》提出了“明明德于天下”的大的方向目标，就是要焕发整个社会注重弘扬光明正大的德行，使人们弃恶从善，人人都达到完美的境界。那么，如何“明明德于天下”呢？《大学》作者从大小正反两个方面加以论证，无论是由大至小还是由小至大，要“明明德于天下”，必须经过八个层次，也就是所谓的“八条目”。由大至小，条目之间反映的是条件关系：平天下必先治国，治国必先齐家，齐家必先修身，修身必先正心，正心必先

诚意，诚意必先致知，致知必先格物。由小至大，条目之间反映的是因果关系：格物而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。条目之间脉络清楚，无论是由大至小的条件关系，还是由小至大的因果关系，剖析深刻、逻辑严密。

“八条目”之间的关系，实际上也包括“内修”和“外治”两大方面：前面四级“格物、致知、诚意、正心”是“内修”；后面三级“齐家、治国、平天下”是“外治”。而其中间的“修身”一环，则是联结“内修”和“外治”两方面的枢纽，它与前面的“内修”项目连在一起，是“独善其身”；它与后面的“外治”项目连在一起，是“兼善天下”。《大学》特别重视“修身”这一环，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。所谓“穷则独善其身，达则兼济天下”（《孟子·尽心上》），就是强调要从自己修身开始，格物穷理，正心诚意，自己身修，才能齐家、治国、平天下，这也反映了儒家的“仁义礼智”、“内圣外王”思想。

《大学》多引《诗》、《书》立论，终篇不见《易经》、《易传》一字，但它的思想脉络却来自《周易》经传，是纳易学入儒学、用易学思想充实儒家思想并使之融为一体的典范。即如前文所述的纲目、大小、本末、先后、因果、内外诸两两相对的关系，都体现出易学辩证法思想。

《大学》的第一个纲领“在明明德”，“明德”指的是天生的美德，也就是后世所说的天性、良知。所谓“明明德”，就是要“彰明”人类这种天生的美德。这就涉及人性与天道的关系问题，而人们对这个问题的认识来源于《易经》，引申发挥于《易传》。

《易·乾》：“乾，元亨利贞。”《易·彖传》解释说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”又说：“乾道变化，各正性命。”《易·系辞》解释乾道的变化

说：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”乾道变化是与乾坤、阴阳两性互相作用而变化的。所以《易·系辞》又说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”这一阴一阳之道，就是自然界发展变化之道，自然界自身的发展变化，是人与物性命的起点。“继之者善也”，是说能继承这个一阴一阳的道就叫做“善”。怎样继承天道呢？应如《乾·文言》所说：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其常，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”，这就是“善”了。古人常教人“合天”、“法天”，其实就是说能做到符合天地自然的发展规律。儒家思孟学派认为孳生万物的“乾元”是至善至美、至大至刚的，万物之灵的人是天生的，所以人的本性是善良的，是有良知良能的。这是主流儒家的“性与天道”观。《大学》的作者提出大学任务首位的“明明德”，就是要彰明这种继“道”而来的人们善良的本性。

要使人的行为符合天道规律，成为善行，体现出善良的本性，这就要努力探究世间事物的原微，正是《易经》提出的“极深研几”的理论。《易·系辞》说：“夫《易》圣人之所以极深研几也。”《易》才是“极深研几”的学问。极深研几、寻本探源，是需要功夫的，要持之以恒，日夜不懈。《易·乾》九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”何谓也？子曰：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”（译文：九三爻辞说“君子整天健强振作，直到夜间还时时警惕慎行，这样即使面临危险也免遭咎害”，

讲什么意思呢？孔子指出“这是譬喻君子要增进美德、营修功业。忠诚信实，就可以增进美德；修饰言辞出于诚挚的感情，就可以积蓄功业。知道进取的目标，努力实现它，这种人可以跟他商讨事物发展的征兆；知道终止的时刻，及时终止，这种人可以跟他共同保全事物发展的适宜状态。像这样能居上位而不骄傲，处下位而不忧愁，所以能够恒久保持健强振作，随时警惕慎行，即使面临危险也就免遭咎害了”。）知至至之，知终终之，就是“极深研几”的具体化。因为有了“极深研几”的思想，于是就有了“欲平天下必先治其国，欲治其国必先齐其家，欲齐其家必先修其身，欲修其身必先正其心，欲正其心必先诚其意，欲诚其意必先致其知，致知在格物”的极深研几的论说。君子从自己的修身开始，先要极深研几，格物穷理，才可正心诚意，齐家治国平天下。所以，《大学》三大纲领之首的“明明德”，不仅内容来自易学，其具体方法同样来自易学辩证法。

《大学》的纲领之二：“在亲(新)民”。何谓新民？从比较宽泛意义上解释，可谓使人弃旧图新、去恶从善；从社会政治变革的角度解释，可谓革新政治、创新民众的思想。《大学》作者引了三段《尚书》和《诗经》的话作为依据论证。“汤之盘铭曰：苟日新，日日新，又日新。”“盘”，指商汤的洗澡用具。“铭”，指刻在器皿上用来警戒自己的箴言。“新”，本义是指沐浴时除去身体上的污垢，使身体焕然一新，引申义则是指心理道德上焕发新的面貌。再引《康诰》曰：“作新民。”“作”为振作、激励意，此句意谓使人去旧从新，振作自新。三引《诗经·大雅·文王》：“周虽旧邦，其命惟新。”意谓周朝虽然是旧的国家，却要禀受天命革新。三例证都包含了个人和社会的弃旧图新，去恶从善。但因个人去旧从新的修养与齐家、治国、平天下密切相关，而《周易》的主题在论变易之道，且《革》、《鼎》

二卦又侧重于论社会、人心的变革，所以，从理论上说明变革之必要，真正鼓吹社会变革的思想，还是来自《周易》。

《革》卦《易·彖传》曰：“革，水火相息（譬如水火相长交互更革）。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人：革之时大矣哉！”《鼎》卦立义，是借烹物为熟，调阴阳、调五味，譬喻事物调剂成新之理，“经济天下”、“自新新人”的意义。《易·杂卦传》说：“《革》去故也，《鼎》取新也。”《革》、《鼎》二卦合而言之，就是去旧图新。马振彪指出：“革之大者，无过于九鼎之重器，以新一世耳目；而鼎之为用，又无过于变革其旧者，咸与为新，而成调剂大功。故《鼎》承《革》卦，以相为用。若器主烹饪以养，犹其小焉者也。《大象》括以‘正位凝命’四字，养德养身、治家治国之道，为有天下者所取法，皆不能出其范围。”（《周易学说》）其实《大学》作者所引《尚书》、《诗经》三例证，也是取“汤武革命”的故事，说明《大学》思想与《易经》理论有密切关系。

《大学》所谓的第三条纲领“止于至善”，实际是对前二条“明明德”、“亲（新）民”的高要求、高目标，即要求达到最完善的境界。明确了应达到的目标和境界，才能志向坚定、坚持不懈、心神安定、思虑详审，才能思而有得，学而有获，事业有成。

《大学》在论述格、致、诚、正、修、治、齐、平关系的过程中，出现一些名句，诸如：

盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。

心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知味。此谓修身在正

其心。

故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣！故谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。”此谓身不修不可以齐其家。

是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。

所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓挈矩之道。

得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。

唯仁人为能爱人，能恶人。

好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，灾必逮夫身。

是故君子有大道：必忠信以得之，骄泰以失之。生财有大道：生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。

这些名句都闪烁出易学辩证哲理的光辉！

四、《中庸》：执两用中之道

中庸之道是中国文化骨髓，它既是道德论，又是方法论，而且两者结合起来立论，所以宋代黎立武在《中庸指归》中断言：“《中庸》者，群经之统会枢要也。”

中庸的含义，所谓“中”就是“中正”、“中和”；所谓“庸”，最简明的意思就是“用”，如《中庸》所说，“执其两端，用其中于民”即是。郑玄注《礼

记》于《中庸》篇解题说：“名曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也。”因此，中庸就是“用中”，它不同于道家老子的“用弱”和法家商、韩的“用强”。这是中庸的要点之一。

中庸的庸，还有“常义”之意。郑玄注《礼记·中庸》“君子中庸”章有：“庸，常也。用中为常道也。”二程说：“不易之为庸”，“庸者，天下之定理”（《河南程氏遗书》第七）。用中而用其所当，恰如其分，这中就是常道，以不变应万变之常理。

中庸的庸，还有平常的意思。何晏注《论语》“中庸之为德也”章说：“庸，常也。中和可常行之德也。”《礼记·中庸》篇有云：“极高明而道中庸”，其义与“伟大出于平凡”、“学问高深而能浅出”一样，具有平常、普通的意思。人人只要努力践行，这“中和可常行之德”，是可以逐步达到的。

这样，“执两用中”、“用中为常道”、“中和可常行”，这三层互相关联的意义，就是儒家典籍赋予“中庸”的全部含义。

下面从中正、中和、时中、中庸道德观四个方面，据典籍原文及个人的认识体会来解释中庸之道，不够全面、准确，也在所难免也。

1. 中正

孔子曾说“过犹不及”（《论语·先进》）。“过”就是因偏激而走向了极端，这与“不及”的另一端一样。孔子在《论语·子罕》篇又说：“我叩其两端而竭焉。”这与《中庸》中说“舜执其两端用其中于民”具有同样意蕴。

“执两用中”的“中”，就是求其适中的“度”，求其“无过不及”的最为恰当的状态。比如“勇敢”，过了就是鲁莽，不及就是懦弱，只有从勇敢的两种极端状态入手，认其推敲研究，分析比较，把握分寸，掌握恰如其分的“度”，才能真正懂得和运用“勇敢”。

把握事物发展变化中求其适中的“度”，就是尽可能追求处理事物的“最优解”，但对每件事都要追求“最优解”，是有一定难度的。“用中”就是要用得正确、恰当，不是简单地求两极之和的平均数，也不是搞绝对的不偏不倚的折衷主义。那种认为“有上下而必有中，有左右而必有中，有前后而必有中”的看法，这实际上将“中”简单化了。

“中”还意味着合乎一定的标准、法则、规范，中庸的“庸”就含有常道、常理、常规之义。举例来说，西方有所谓“黄金分割法”或“黄金律”（Golden Section 或 The golden rules）。这个重要的审美律即 0.618 黄金分割法。宽与长之比满足黄金分割的矩形物件的外形会使人感到美观大方、赏心悦目。黄金分割具有严格的比例性、艺术性、和谐性，蕴藏着丰富的美学价值。如雅典的巴特农神殿是古希腊的一大杰作，这座建造于公元前 5 世纪的神殿的宽与高之比恰恰符合黄金分割法。在中世纪，黄金分割被作为美的象征，几乎渗透到了建筑和艺术各个部分。例如，据说人体雕塑的上半身和下半身的长度，如果满足黄金分割比，就最匀称和谐优美。从这个角度看，中庸之道还是真善美的统一。

“中正”观念作为一种哲学思想，在《易经》里表现得更为明晰透彻。《易经》（包括经传）中，“中”的出现频率高达 120 次，与“中”有关、相关的重要概念有中正、中道、中行、中和、时中、得中、中节、刚中、柔中、中吉以及《中孚》卦。“中”在易卦的卦象体系中原本有特定的指称即“中爻”和“中位”。六十四卦每卦六爻，以居中的二、三、四、五爻为“中爻”。每卦由上下两经卦相合共六爻，其二、五爻为“中位”。凡阳爻处于上卦之中位（即第五爻），阴爻处于下卦之中位（即第二爻），则就是所谓的“中正”，表示事物的稳定合理状态。因阳爻处第五爻位称为“刚中”，象征“刚健

守中”，称“九五之尊”；阴爻处第二爻位称为“柔中”，象征“柔顺守中”。这“中正”是易爻中美善的象征。

二、三、四、五各爻虽居全卦之中，但它们之间的分量并不同等，也就是“中”内还有中。《易·系辞下》说：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”二、四虽然都是阴爻的中位，但二多誉而四多惧，原因是“四”距“五”太近，而离自己应有的位置又太远，因为“柔之为道，不利远者”。那么，它应该在什么位置更适合呢？“其要无咎，其用柔中也。”上刚而下柔，“柔中”也就是下卦之中，这自然是“二”所在的位置了。同样的道理，三与五虽然都是阳爻的当位，但“三多凶而五多功”，原因何在？“三”距“二”太近，地位太低，阳气过重，不如“九五”的尊贵，所以说“贵贱之等也”。

“三”不如“五”，还有一个重要原因，就是“三”居下卦之上，犯了过头之忌。同样，“四”不如“二”，因它居上卦之下，亦非居中，有不及之嫌。所以，就全卦而言，二、三、四、五都是中，但真正中正的，只有阳爻“五”和阴爻“二”。孔子说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为。”（《论语·子路》）狂、狷者也属于中派，但未达“中正”境地而已矣。

人类社会中总是分左中右的，除少数极左、极右派外，多数还是中间派。中间派又可分为中左、中右两派，中左、中右又可各“一分为二”，有已达阳刚、阴柔“中正”境界者和未达此完美境界者。至于绝对的持不偏不倚、不左不右的立场与态度，只能是暂时的，不可能是久长的，随着时间的推移，事情发展趋势的逐步明朗化，于两者必有所定夺取向的。在

自然动物界，如马驴杂交而生的骡子，那种非驴非马、亦驴亦马的状态，只能维持它自己的一生，它自己是不可能育有后代的。

从六十四卦每卦六爻的结构来看，在上下两经卦之间，即三、四爻之间，其实不存在“不偏不倚”的“中间路线”，那是一种不三不四、不上不下的虚拟状态。所以“不偏不倚”的绝对“中庸”不是绝对的“中线”。那种抱定“不好不坏、亦好亦坏，不左不右、亦左亦右”的认识，是说不通、行不通的。

在现实的社会生活中，我们不大可能行完全“不偏不倚”的中庸之道。如一个家庭中，有公婆二人闹矛盾，总是公说公有理，婆说婆有理，大家都有理，各执己见、争吵不休。有一人去帮助调解，开始时应抱“不偏不倚”的态度，即不先入为主、不抱任何成见，而是倾听各方意见，这“不偏不倚”的第一步是可以做到的。但接下去的一步是具体问题具体分析，据具体的时间、地点、条件各种因果关系，全面地分析、比较，就能发现终有一方理由较多一点，比较符合实际情理，而另一方可能理由较少一点。因此，调解人重点要做理由较少一方的思想工作，使尽量求同存异、和解团结。这第二步中实际上就有“稍偏稍倚”了，而不是绝对的各一半对、一半错。

完全的、绝对的“不偏不倚”，乃是一种非恒常状态。我们不能把非常态作为恒常状态，并以非常态的标准去要求处理一切人事关系，来作为为人处世的准则。要永远不偏不倚、对万事万物都不偏不倚，只有上帝做得到，凡人只能是“梦寐而不可求”。凡人能恒常做到“稍偏稍倚”而不失其常“度”就不错了。当然，如《易传》所说：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”这里的“圣人”，是指有道德、学问、修养的人。“人皆可

以为尧舜”，凡人只要坚持不懈地努力，“知其不可为而为之”，也可能达到圣人的境界。《礼记·中庸》一书中提出“智、仁、勇”的标准，即有道德、有智慧而又勇于践履的人，是可能实现“中庸”之道或“中正”之道的。

我们在学习唯物辩证法时常说：两点论、重点论、不极端论。正确认识和掌握重点很重要，没有重点就没有政策，不明确事物的主导的一面，就不可能有恰当的措施。明确和把握主导的一面，又兼顾对立的另一面，平衡协调求其“最优解”，这就是“中正”之道。

“中正”的表现形式，主要有两种：一是“阳刚而阴柔”或“阴柔而阳刚”。以阴阳刚柔的一方为主导，与次一方调济、相辅而相成。如刚中有柔、柔中有刚，须刚柔相济。二是“刚而不太刚”或“柔而不太柔”。可以刚、柔的一方为主，但不能太过，因“太刚则折，太柔则溺”，告诫劝善规过之道，防止偏激。如《诗》贵“乐而不淫，哀而不伤”，《易》有“亢龙之悔”、“过涉灭顶”之诫。孟子说：“仲尼不为已甚者。”（《孟子·离娄下》）“不为已甚”就是不做过头的事，不说过头的话，就是要力求做到“刚而不太刚”、“柔而不太柔”的“中正”。

举例来说，《尚书·皋陶谟》列举的“九德”：

宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义。彰厥有常，吉哉！

如单纯的宽宏宽厚，则失之于庄严，必须以严栗相济，使二者以一方为主、相辅相成、对立统一，始成一德。其他八德亦复如此。再如：

事温而厉，威而不猛，恭而安。（《论语·述而》）

君子之道，淡而不厌，简而文，温而理。（《礼记·中庸》）

这里的“温而厉”、“恭而安”、“简而文”、“温而理”，是“阳而阴”、“阴而阳”式；而“威而不猛”、“淡而不厌”，是“刚而不太刚”、“柔而不太柔”式。

最能表现“刚而不太刚”、“柔而不太柔”式的，莫如《左传》记季札的一席话。据《襄公二十九年》记载，吴公子季札聘于鲁，观周乐，至歌颂王之盛德的部分，叹曰：

至矣哉！直而不倨，曲而不屈；迥而不逼，远而不携；迁而不淫，复而不厌，哀而不愁，乐而不荒；用而不匮，广而不宣；施而不费，取而不贪；处而不底，行而不流。五声和，八风平，节有度，守有序，盛德之所同也。

这里以音乐的和平比喻盛德，一连举出十四项盛德的表现。这十四件事，合起来看，又复两两相对，一直一曲、一迥一远、一哀一乐、一施一取等构成七对互济不足又力求相辅相成的格局，体现出《左传》编纂者的“中正”思想。

至于“亦阴亦阳”和“非阴非阳”这两种形式均为非恒常状态，一时一地或可处之。但不能把非恒常状态当作恒常状态，否则，就混淆了“中正”或“中庸”的概念，把“中庸”误解为折衷主义、滑头主义或所谓“乡愿”。另外的一种态度所谓“此亦一是非，彼亦一是非，若无是非心，庶几免是非”，那就做逍遥派吧。

2. 中和

《礼记·中庸》首章开篇说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫

见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

《礼记·中庸》全篇主旨是论中和，首章提示中和的三大主题：一是天人合一；二是人与人的和谐共处，即“礼之用，和为贵”之教；三是个人修养的情理合一。

中庸之道的理论基础是天人合一，也就是天道与人道的合一，天性与人性的合一。天有其自身的运行发展规律，人也要合乎天道规律。天性是至诚、至真、至仁、至善的，“天命之谓性，率性之谓道”，人性也应该是至诚、至真、至仁、至善的。“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”（《礼记·中庸》第二十章）“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（《礼记·中庸》第二十二章）。“与天地参”就是天人合一，这才是《礼记·中庸》天人合一的真实含义。天人合一就是要求人们能自觉修养达到像美好善良的天那样造福于人类和自然的理想境界。

修身齐家治国平天下，首先重在修身，修身要自觉“慎独”，能做到理智与情感合一。人们的喜怒哀乐是人的自然属性，是情感的表现，为了追求与天道、天性合一的至诚、至真、至仁、至善的人性，因而需要自觉地对情感加以约束和限制，使“发而皆中节”而合“度”，这就是“中和”，是“天下之大本”、“天下之达道”。个人修养能“致中和”，就能使人与人和谐相处，使整个社会和谐安定。所以《礼记·中庸》说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”

从哲学方法论的角度看，“致中和”就是求对立的和谐统一，如理性和情感的合一。而《易经》论“一阴一阳之谓道”就是专门研究对立统一律的，总结出如何处理各种矛盾关系的经验教训。如卦与卦之间的相因相对、相反相成的规律，爻与爻之间的“乘、承、比、应”的规则，都能结合实例从理论上说明，为我们提供了如何争取、维持“中和”或“和谐”的许多宝贵经验。所以《易经》理论实为《礼记·中庸》方法论的根源。

我们试看卦序相邻的《泰》、《否》二卦：上地下天为泰。本来天尊地卑、天上地下，现在倒过来了。老子说：“高以下为基，贵以贱为本。”领导者、尊贵者若能谦卑居下，与下层民众相交相融，“上下交而其志同”，则为“通泰”、“泰和”。反之，上天下地为否。“否”者“闭”也，“则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也”，与泰卦的“上下交而其志同”相反，乃为“上下不交、阴阳不合”，根本谈不上什么维持和谐局面，简直快到“国将不国”，直待“否极泰来”之时，新的英雄豪杰起来，团结群众，拨乱反正，才可转危为安。

再举六十四卦最后的《既济》、《未济》两卦来说，上水下火为《既济》，火性向上，水性向下，水在火上，水火交融，煮成食物，象征“事已成”。反之，上火下水为《未济》，火在水上，水火不交，难以煮物，象征“事未成”。但《未济》卦六爻虽都不“当位”，而下卦三爻却与上卦三爻皆两两阴阳交感对应，谓“有应”，故《未济·彖》曰“虽不当位，刚柔应也”，说明对立面存在着和谐、统一的趋势，当“事未成”之时，若能审慎进取，中行其成，则“未济”之中必有“可济”之理。辩证法要义，一切以时间、地点、条件为转移，凡事若“合中”而又具备“时”、“位”等条件，都能以“未济”转化为“既济”，从“无序”转化为“有序和谐”的状态。

“中”或“和”还使五味可口，五音悦耳，五采成章。《左传》有曰：

和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心……声亦如味……清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。（《左传·昭公二十年》）

水、火、盐、梅统一，五味调和而成美味和羹，但若以水济水则仍是水，不是美味的和羹。孔子说“君子和而不同，小人同而不和”，颇有深义。一个高明的治国者，必求多元的中正统一，允许各种不同派别、意见存在，集思广益而达长治久安的美政。反之，如秦始皇的一元统一、集权专制、焚书坑儒，则导致二世而亡，这不能不说是一个深刻的教训。

3. 时中

《礼记·中庸》引孔子曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。”这里提出了一个“时中”的观念。“中”是没有任何绝对的标准，应随时间、条件、地点的变化而变化，而采取适宜、适中的态度，尤其与认识时代的特征密切相关，也与个人的才能、地位有关，因此“中庸”论与人的认识论、方法论、道德观、价值观等密切相关。

即使同处一个时代，同样有道德的君子，其处世的态度也有不同的。如“殷有三仁”，比干、箕子和微子，也表现出三种不同类型的处世之道。“比干谏而死”：比干是商末重臣，纣王的叔父，因犯颜直谏而为纣王挖心致死，充满了强烈的悲剧色彩。“箕子为奴”：箕子也是纣王叔父，因进谏纣王不听而披发佯狂，最后被贬为奴隶。“微子去之”：微子为纣王庶兄，因见纣王昏庸残暴，乃离他而去。相对于比干、箕子而言，微子不只是徒

逞道德的勇气,而且更显智慧的力量。微子之所以离纣王而去,主要原因是,他看到了殷商之亡已成不可挽回之势。处此境况之下,比干之“君有过而不以死争,则百姓何辜!”(《史记·宋微子世家》)固然可敬;而箕子之“为人臣不听而支,是彰君子之恶而自说于民,吾不忍为之!”(《史记·宋微子世家》)亦固可称。但二者所为皆于“国治”无补。微子认为:“今诚得治国,国治身死不恨。为死,终不得治,不如去。”(《史记·宋微子世家》)可见,微子之所以选择“去之”,是因为他意识到他的所作所为皆已于“国治”无补,这样,“去之”便不失为一种较为积极的选择。朱熹认为:“微子见纣王无道,去之以存宗祀。”(《论语集注》)所谓“存宗祀”,就是使殷民族能在新王朝的统治之下继续生存。从某种意义上说,周克殷后,在治理殷邦上,重用殷商王朝的旧臣,使殷民族在诸侯之国得以延续发展,微子之功是不可没的。所以,朱子以“存宗祀”去肯定微子所为,就不是一种单纯的道德标准,而是一种社会历史价值标准。微子而去,既不违仁,亦不违“时宜”,义者宜也,可谓仁至义尽,是符合中庸之道的要求的。相比之下,比干、箕子所为,虽然照顾到了道德仁义标准,而却没有照顾到“时”的标准,难免有“愚忠”之嫌。

“时中”亦要求正确处理“经”与“权”、原则性与灵活性的关系。“时变则事变”,要求人们在世事变动中随机应变。《礼记·中庸》引孔子曰:“愚而好自用,贱而好自专,生乎今之世,反古之道。如此者,灾及其身者也。”又说“无可无不可”,还提出“四毋”：“毋意、毋必、毋固、毋我”，即不墨守成规，不搞主观主义、教条主义，在时势变化的情况下，须随时应变调适，这就是所谓“权变”。孔子又说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义与之比。”(《论语·里仁》)这个“义”就是仁义道德原则，也就是

“经”。“经”就是原则立场；“权”就是灵活权变。“守经”是对理想原则的担当和坚持；“权变”则是在不违反原则的前提下的灵活适变，如或进、或退、或守，“无可无不可”。而“朝闻道夕死可矣”、“杀身成仁”、“君子穷而不滥”、“达则兼济天下，穷则独善其身”、“君子务本”均是“守经”。把原则性与灵活性辩证地结合起来，这就是儒家“时中”的智慧。突出“时中”精神是孔子对传统“中”的观念最重要的发展，所以孟子认为孔子乃“时之圣者”。

《易经》之“易”即为“变易”之义，《易经》是一部研究万事万物发展变化规律的专著，讲述如何以万变应不变、以不变应万变的规律，“时中”是《易经》论述的重要内容之一。“时义大矣哉！”《易经》中有十二则“叹卦”，感叹该卦时义所含哲理意蕴的宏大精深！因为“时”有“时变”、“时势”、“时机”等深义，“时”之大义，显示出了对“时”之因素进行认识、判断、把握、运用的重要性。

万事万物随时在变，即“时变”，动静屈伸，唯变所适，所以，“圣人者，尚盈虚消息而知进退存亡者也。”事物发展变化往往出现细微前兆，认知这细微前兆并研判其趋势，叫做“知几”，也就是知“时机”，观“时”之变，用“时”之机，这一步很重要，所以《易传》说“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”“时势”就是当前时代发展的大趋势，“识时务者为俊杰”，如诸葛亮纵论天下大势，是何等重要。知“时变”、“时机”、“时势”，大而言之，对国际政治格局、国内政治状况、经济形势、文化建设等问题的研究，对现实状况与发展趋势的判断，都应尊重客观事实，遵循科学方法，慎重从事；小而言之，对个人的立身处世、进退得失、目标设计、途径选择等，都应实事求是、用理性方法去处理。求快、冒进不行，太保守也不行，太左

太右都不行。遵照《易经》原则：《艮·彖》曰：“时止则止，时行则行，动静不失其时。”《损·彖》：“损益盈虚，与时偕行。”《乾·文言》：“君子进德修业，欲及时也。”“乾乾，因其时而惕。”《易·系辞下》：“变通者，趋时者也。”“待时而动。”《革·彖》：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”等等。总之，要审时度势，力求“适宜”，是谓“时中”。清代学者惠栋，毕生精研易学，他在《易汉学》一书中论道：“易道深矣！一言以蔽之，曰：时中。”

4. 中庸道德观

《礼记·中庸》提出的道德内容：知、仁、勇“三达德”；君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之交“五达道”；修身、尊贤、亲亲、敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯为天下国家之“九经”。

体会《礼记·中庸》全文，这“三达德”、“五达道”、“九经”都贯穿着“真诚”和“中庸”两种思想精神。

《礼记·中庸》多处论“诚”：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”“诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。”“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”“其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。”“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽……故至诚如神。”“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。”“故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所

以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。”“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，玄天下之大本，知天地之化育。”……

一言以蔽之：真诚乃天道与人道的统一。

再说，“三达德”、“五达道”、“九经”都贯穿于“中庸”思想。如何能够保持这些三、五、九道德原则呢？据说，孔子观于鲁桓公庙之欹器时，喟然而叹曰：

吁！恶（何）有满而不覆者哉！子路曰：“敢问持满有道乎？”孔子曰：“聪明圣知，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦：此所谓抑而损之之道也。”（《荀子·宥坐》）

荀子亦说：“故知者之举事也，满则虑谦，平则虑险，安则虑危。曲重其豫，犹恐及其祸，是以百举而不陷也。”（《荀子·仲尼》）

这些事例都说明为防止满而必覆向对立面转化过去，就要以对立的方面来自我限制，抑而损之，加以中和，体现中庸原则，这是中庸之道的具体运用。

再以“智、仁、勇”三达德来说。所谓的“智”，不是卖弄小聪明，不是处处“作秀”，而是“聪明圣知，守之以愚”的大智慧，所谓的“大智若愚”。“仁”也不是时时做老好人，“仁者爱人”也不是爱一切人。《大学》篇中就讲“唯仁人为能爱人，能恶人”，对坏人就应该憎恨。有人说，仁慈者应该以德报怨；孔子说，应该“以直报怨”、“以德报德”才对。“仁”要以“义”来加以限制，“义者宜也”，所以连称“仁义”之道。“勇”，不是鲁莽，也不是懦弱，那二者是过与不及；该是“勇力抚世，守之以怯”的真勇。

总之，中庸之道是求万事万物发展的“最优解”，是求万事万物发展

的平衡有序的最佳状态,也是求真、善、美的统一。

迄今为止的一切真理,还只是相对真理。中庸之道也如此,我们要对它持批判继承的态度,取其民主性精华,去其封建性糟粕。

中庸重在研究对立面的依存和联结。对对立的同一性研究得相当深透,这个辩证法的内容是可取的。但儒家强调了对对立面的依存、调和、稳定的一面而忽视了矛盾的斗争性和转化的一面。这就显出了儒家思想的保守性。老子强调无条件的转化,而孔子则强调创造条件维持稳定,以防止转化。然而“天运循环,无往不复”,万事万物按否定之否定的规律发展,这是不以人的意志为转移的。

我们知道,中国两千多年的封建统治是以儒家思想为主导的。儒家总是企求“好皇帝”、“清官”来治国平天下,以君君、臣臣、父父、子子的道统来维持社会永安。但谁能保证个个都是好皇帝、清官呢?谁能保证封建统治千秋万代呢?倒是《易经》看到了这必然变革的一面,《革·彖》曰:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人:革之时大矣哉!”首次提出了“革命”。

儒家推崇“既明且哲,以保其身”思想,但当正义与非正义两种势力激烈斗争冲突时,“明哲保身”就显得有些保守了。试看革命烈士的悲壮诗:“砍头不要紧,只要主义真。杀了夏明翰,自有后来人。”比之于比干、箕子,固然反映了他们的愚忠之嫌;比之于“微子去之”,也略显“去之”保守的一面。

中国自辛亥革命百年来,也反映了这种矛盾斗争的转化,就是要以新民主主义代替封建主义。但“革之时大矣哉”,革命须以“识时”为要,当今的世界主流还是由封建主义转化而成民主的“小康”社会,革命不能

超越社会历史发展阶段,立即跑步进入“大同”世界。“欲速则不达”、“过犹不及”,这是由中庸之道引申出来给予我们的教训,也是易学辩证法给予我们的启示。

五、民本与民主

中国古代政治论以“君权”为本位,而君权又是从对民众实行统治的过程中体现出来的。“君”与“民”是对立的统一体,二者相与抗衡,又互为依存。尊君主义与民本主义共同构成了“重民尊君”政治体系的两翼。

民本,即“以民为本”。“民本”一词出自儒家经典《尚书·五子之歌》的“民为邦本,本固邦宁”,意谓人民是国家的根本,只有维护好这个根本,国家才会安宁。《尚书·皋陶谟》记载舜帝与皋陶、大禹讨论政务,皋陶说:“在知人,在安民。”大禹说:“知人则哲,能官人;安民则惠,黎民怀之。”这里的“知人”是执政者要知人善任的意思,而“安民”则是为政的宗旨。皋陶又说:“天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明畏。”中国上古时期以“天”为最高的信仰对象,而“天”的意志又服从于民的意志,这就是儒家的“天民一致”思想。

在《尚书·周书》中有更多民本思想的记述。如《泰誓》篇中:“民之所欲,天必从之。”“天视自我民视,天听自我民听。”《召诰》篇总结夏、商、周更替的历史教训,说“天亦哀于四方民”,凡是“不敬厥德”的王朝,就“早坠厥命”。《多方》篇说:“天惟时求民主。”这里的“民主”非指现代概念的“民主”,而是“民之主”,此句意谓天总是寻求能够“敬德保民”的人做民之君主。而《蔡仲之命》篇云:“皇天无亲,惟德是辅。”意谓天命不专佑一家,而只辅佑能够“敬德保民”的君主。

综合《尚书》中民本之说,“民”一是相对“天”而言,即天的意志服从于民的意志;二是相对于执政者而言,即“安民”或“敬德保民”是为政的宗旨,凡违背了这一宗旨的,就失去了政治的合法性,于是有新的执政者代行“天之罚”,取而代之,成为新的“民(之)主”。

在中国传统的治国之道中,民本思想一直居于首要地位。从殷周时期《尚书》的“民为邦本”,《诗经》的“宜民宜人”,孔子的“仁政”、“爱民”,孟子的“民贵君轻”,荀子的“君舟民水”,到汉唐时期贾谊的“民为政本”,柳宗元的“吏为民役”,一直到明清时期张居正的“知人安民”,黄宗羲的“天下为主,君为客”等,经过不断地充实、丰富,日臻完善。儒家所谓“民本”,实包含着事实与价值的两重判断,前者揭示民为国家的实体,无民则国家就成为虚壳,这是一个简单的事实;而后者所揭示的则是民在国家生存与发展中的地位与作用。显然在儒家思想中,不论是在事实还是在价值判断上,民都是国之为国的基础与核心。

“民本”的主要内容包括贵民、富民、教民等方面,以下分别简述:

1. 儒家的贵民思想

春秋战国之交,以“从周”自命的孔子师徒,对文武周公确立的德治主义有深切的领悟和精辟的发挥。孔子说:“为政以德,譬如北辰,居其所,而众星共之。”(《论语·为政》)孔子的弟子有若对鲁哀公解释德政,其精义在于:保证民众的生存权是保证君主统治权的前提。“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”(《论语·颜渊》)孔子又说:“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”(《论语·学而》)为了取信于民,争取民心,为国者举事必敬慎,御民必诚信,应以仁爱之心对待人民,不可奢侈无度,滥兴徭役,妨害农务,影响人民生活,动摇国家的根本。这

种将民本思想与德治主义紧密联系,以“仁者爱人”的“仁政”思想,为民本思想奠定了牢固的基础。所以孔子德政主张中的宽惠于民,“因民之所利而利之”、“齐之以礼”、“富之”、“教之”等等,都是从民本思想出发去设计的。可以说,孔子的“仁学”体系,为我国古代的民本思想奠定了基石。

孟子对民极为重视,在他看来,君主并不能因为身居最高统治地位就自然而然地享有永久性的权威。能否拥有统治权威,要以君主对待民众和履行自己职责的态度而定。孟子的“仁政”学说,核心在一个“民”字上。他再三强调,君主应“保民而王”、“为民父母”,认为王道政治就是“贵民”政治,一切轻民、贱民、残民、暴民、害民的行为,不义之战、重赋苛敛等,他都斥之为“率兽食人”。他指责梁惠王说:“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿殍,此率兽而食人也。兽相食,且人恶之;为民父母,行政,不免于率兽而食人,恶在其为民父母也?”(《孟子·梁惠王上》)在总结历史经验的基础上,孟子说:“得道者多助,失道者寡助。寡助之至,亲戚畔之;多助之至,天下顺之。”(《孟子·公孙丑下》)孟子认为,政治的根本问题在于是否争取到人民的信任和拥护,民心的向背对于国家的兴亡和君主的安危具有决定性的作用。他认为“暴其民甚,则身弑国亡;不甚,则身危国削”(《孟子·离娄上》),“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也。得天下有道,得其民,斯得天下矣;得其民有道,得其心,斯得民矣;得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施尔也”(《孟子·离娄上》)。君主必须以人民的愿望为自己的愿望,关心人民,与人民同忧乐。他说:“为民上而不与民同乐者,亦非也。乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。”

（《孟子·梁惠王下》）

基于上述认识，孟子对儒家的贵民说作了经典性的表述：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）孟子认为，就人民、社稷、君主三者的地位进行比较，人民的地位最重要，社稷的地位次于人民，而君主的地位又次于社稷。不仅君主危害了国家的根本利益可以改立更换，而且社稷神不符合人民的心愿，做不到风调雨顺，也可以改立更换。就君主与人民的关系而言，不是人民依赖君主，而是君主依赖人民，君主不可滥用权力，推行暴政，失去民心，变成众叛亲离的独夫民贼，则自取灭亡。当齐宣王询问诛桀纣是否合法时，孟子尖锐地指出：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）可见，孟子根本不把桀纣一类残民的暴君看作君，而视为国人可以共诛之的独夫。不仅如此，那些“四境不治”的君也可以撤换；君有大的过错，经过谏诤，“反复之而不听，则易位”（《孟子·万章下》）。这些论说是对春秋时期激进的民本思想的继承和发展。

战国末期的荀子强调了“民水君舟”与“立君为民”的民本观点。在《荀子·王制》篇中说：“马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝悌，收孤寡，补贫穷，如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。’此之谓也。故君人者，欲安，则莫若平政爱民矣。”荀子用水能载舟、亦能覆舟来比喻民与君的关系，说明民在国家政治中的基础地位。他认为：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三得者亡而天下去之。”（《荀子·王霸》）因民心民力是国家的政治基础。

我国两千多年封建社会里的所谓“明君”，如唐太宗李世民，在一定程度上接受了“民水君舟”论。李世民教诫太子说：“舟，好比是人君；水，好比是黎民百姓。水能载舟，亦能覆舟。”（《贞观政要》卷四）在他们统治时期，实行过一些利民措施，政治相对稳定，经济出现了相对繁荣。应该承认，“民水君舟”论在古代社会的政治实践中，还是起到过一定的积极作用的。

荀子的民本思想根源于他对君民关系的认识，在“民水君舟”的基础上，他进一步说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）因此，荀子主张君主必须爱民、利民，以政裕民、富民。他又说：“故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡”（《荀子·君道》），“有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用，为己死，不可得也。民不为己用，不为己死，而求兵之劲，城之固，不可得也。兵不劲，城不固，而求敌之不至，不可得也。敌至而求无危削，不灭亡，不可得也”（《荀子·君道》）。

和孟子一样，荀子也认为，对那些残害人民的无道之君，应该当作独夫民贼而予以推翻，从《荀子》全书看，他赞扬商汤放逐夏桀、周武王讨伐殷纣王的行文有十多处。在《荀子·臣道》中他写道：“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞。功参天地，泽被生民，夫是之谓权险之平，汤、武是也。”国君不以“为民”为宗旨，即失去了继续作为国君的根据，就应该被推翻、被取代。

秦汉以后的许多著名思想家都继承了民本思想传统，如贾谊、董仲舒、刘向、班固、柳宗元、司马光、张居正、唐甄等，都对民本思想有过很精彩的阐述。然而，从理论深度上说，后世这些思想家没有超越孔、孟、荀

所达到的水平,而且也大都回避了民本思想中最尖锐的部分,即对诛杀无道之君的主张不敢附和。

到了明末清初之际,王夫之、黄宗羲等思想家,对传统民本思想有更大的发展,使之带上近代的民主色彩。

王夫之提出了“民即天”的思想。他认为“可以行之千年而不易,仁也,即天也,天视自我民视者也”(《读通鉴论》卷一九)。“天视自我民视”是儒家经典《尚书》中的一句话,也是传统民本思想的基本表达方式之一。在这句话中,民本思想像“民,神之主也”一样,还披着一层神学色彩。王夫之剥去了这层神学色彩,公开提出“民即天”,“人之所同然者即为天”,更突出了“民”的地位。“民即天”,则作为“天子”的封建皇帝,就必须执行人民的意志,民应该居于君之上。

黄宗羲则提出了“天下为主,君为客”(《明夷待访录·原君》)的思想论点。“天下为主”,即民为主。这种民为主、君为客的主张,比王夫之的思想更明了。这种思想也超越了孟子的“民贵君轻”论,带有近代反对君主专制主义的民主色彩。黄宗羲认为“天下治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”(明夷待访录·原君),君主天生就是为民服务的,其应尽的职分是行公利、除公害。他说:“有生之初,人各自私也,人各自利也。天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之。有人者出,不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害,此其人之勤劳,必千万于天下之人;夫以千万倍之勤劳,而已又不享其利,此非天下之人情所欲居也。”(明夷待访录·原君)本此,黄宗羲对君主专制主义做出了如下批判。他说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为

君也。是以其未得之也，荼毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！曰：‘我固为子孙创业也。’其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰：‘此我产业之花息也。’然则为天下之大害者，君而已矣。”（《明夷待访录·原君》）在《明夷待访录·原法》中，黄宗羲指出“三代以下无法”，因为：“其所谓法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也；汉建庶孽，以其可以藩屏于我也；宋解方镇之兵，以方镇之不利于我也。此其法何曾有一毫为天下之心哉！而亦可谓之法乎？”这是对秦汉以后那种无法无天的极端君主专制主义的深刻批判。

我们如以历史发展的观点进一步分析黄宗羲的“天下为主，君为客”的思想，可知黄宗羲所说的“天下为主”的“天下”，指的是人民、民心；“主”并非指国体意义上的当家做主的主宾之主，并非指近代资产阶级提倡的“人民主权”。黄氏“天下为主，君为客”论，意为：天下是万民的天下，不是君主一人的天下，君主不过是万民请来的尊贵的客人，但不能反客为主，窃天下为己有，更不应祸民而利己。这大致上仍然是古代“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”的思路和价值趋向。不过，它也含有一种“客随主愿”，君主应遵从人民意志那样的民主主义思想的火花。因此，黄宗羲的“天下为主，君为客”论，可称是由古代民本思想向近代民主思想的过渡。

关于中国传统的民本思想中“民权”、“民治”的缺失以及与民主的联系与区别问题，梁启超当时的分析是颇为中肯的。他说：“美林肯之言政治也，标三介词以括之曰：of the people, by the people and for the people... 我国学说于 of、for 之义，盖详哉言之，独于 by 义概乎未之有闻

……此种无参政权的民本主义，为效几何？我国政治论之最大缺点，毋乃在是……要之我国有力之政治思想，乃欲在君主统治之下，行民本主义精神。此理想虽不能完全实现，然影响于国民意识者既已至深。故虽累经专制摧残，而精神不能磨灭。欧美人睹中华民国猝然成立，辄疑为无源之水，非知言也。”（《先秦政治思想史》）这段话既指出了民本思想含有“of the people”（孙中山译为“民有”）和“for the people”（“民享”）之义，又指出了其“最大缺点”是没有“by the people”（“民治”）之义。同时，梁启超又认为中华民国并非“无源之水”，其本土文化之“源”就是民本主义。此乃“知言”之论，故梁启超对谭嗣同倡民权共和之说极为推崇。

清朝末年的谭嗣同把儒家的贵民说进一步发展为近似近代的民主主义。他指出，“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君”（《仁学》卷三一），“夫曰共举之，则非君择民，而民择君也”（《仁学》卷三一），“夫曰共举之，则因有民而后有君；君末也，民本也。天下无有因末而累及本者，亦岂可因君而累及民哉”，“夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也”，“事不办而易其人，亦天下之通义也”（《仁学》卷三一）。由于中国传统的民本主义站在文化道德的立场反对暴政，力求使政治权力能够符合植根于人民群众的深厚的价值理想，并且对专制主义的弊端进行不同程度的揭露和批判，其总的精神是与民主主义相通的。随着历史条件的成熟，这种思想可以进一步发展为近代的民主主义。

2. 儒家的富民思想

儒家认为富民是富国之本，民富则国富。民富是礼乐教化和保持社会稳定的基础，富民是王道政治。

孔子是中国历史上最早提出富民主张的思想家，他的富民观是其仁学的重要内容之一。孔子主张“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也”（《论语·里仁》），“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》）。可见孔子并不绝对排斥富贵，他所反对的是“不以其道得之”，“不义而富且贵”（《论语·述而》）。从仁爱思想出发，他希望老百姓都能过上富裕的生活，“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），为仁为圣。

儒家认为，不讲富民而只讲富国，实际上就是“富国库”的同义语，是聚敛民财、搜刮民脂民膏的代名词。孔子提倡“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）也就是说，民众富足是国君富足的前提。据此，孔子主张“薄赋敛则民富”（《说苑·政理》），谴责“苛政猛于虎”。孔子的学生冉有帮助当时鲁国执政季氏搜刮民财，孔子气愤地说：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。”（《论语·先进》）

对如何使百姓富裕起来，孔子强调“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）。少征用民力、少收赋税只是问题的一个方面，而另一个方面是还必须“节用”。执政者只有努力节约财政开支，才能防止横征暴敛，使百姓生活富裕。孔子非常痛恨统治者的奢侈浪费，他赞扬禹卑宫室，而尽力乎沟洫。

孔子还主张均富。“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾……”（《论语·季氏》）均者，公平合理也。孔子认为社会分配若能公平合理，就不会因贫富过分悬殊和物质匮乏而造成不安定。

孟子的富民观是其仁政学说的核心内容。在富民与富国的关系上，

孟子曾尖锐指出“君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也”（《孟子·离娄上》），“今之事君者皆曰‘我能为君辟土地、充府库’。今之所谓良臣，古之所谓民贼也”（《孟子·告子下》）。他强烈反对把财富集中于国家府库，认为民富是国富的核心和基础。

孟子认为人民是否富足，能否过上安居乐业的生活是决定长治久安的关键问题。他视人民、土地、政事为“三宝”，认为民众拥有基本的生产、生活资料，是“仁政”得以实现的必要的经济基础。他说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善”（《孟子·梁惠王上》）。所谓“恒产”，是指以田、宅、畜为主的基本生产资料；“恒心”是指稳定的思想。孟子认为，恒产不只是农民的生活保证，同时还是统治者能否统治民的中心环节。为此，他向齐宣王与梁惠王提出“制民之产”的方案。“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。”（《孟子·梁惠王上》）为使民有恒产，孟子推崇井田制，并对实行井田制提出大体规划，特别强调划分田界的均匀公正。“请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩；余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也；若夫润泽之，则在君与子矣。”（《孟子·滕文公上》）这是孟子对滕文公使其臣毕战请问井田制的大致回答，其要旨就是使民有

百亩“恒产”，才能使民安。孟子“制民之产”的主张是基于他对“民无恒产则无恒心”的社会规律的总结。两千多年前的孟子能有这种接近于历史唯物主义的认识，确实令人钦佩。

战国末期的荀子，是先秦儒家思想的集大成者。他以富民为行王道的标志，民众能否富裕事关国家安危，“自古及今，未有穷其下而能无危者也”；在《王制》篇中，更直截了当地说“接下之百姓者，则庸宽惠，如是者，则安存”。在荀子看来，裕民、惠民等等都是实现君主制国家安稳的手段。他认识到政局安稳与人民富裕是互为因果、双向互动的辩证关系。一方面，政局安稳是百姓富裕、安乐的重要保障，“故百乐者，生于治国者也”（《荀子·王霸》），也就是说，安政与裕民二者关系中，政局安稳起着主导作用，“国安无忧民”（《荀子·王霸》）。也正因如此，如果政局不稳，就会使生产遭到破坏，老百姓的生命财产就没有保障，就绝无安乐富裕可言。“忧患者，生于乱国者也”（《荀子·王霸》），“乱则穷矣”（《荀子·富国》）。另一方面，人民富裕又是政局安稳的先决条件和物质基础，没有民富就没有国富，“下贫则上贫，下富则上富。故田野县鄙者，财之本也；垣窳仓廩者，财之末也”（《荀子·富国》）。没有民富，国家就不可能有政局的安稳，“物不能澹则必争，争则必乱”（《荀子·王制》）。民富既然是政局安稳的物质基础，要想使国家强大而富有，就必须富民，所谓“王者富民”（《荀子·王制》）；在政局不稳时，要使人民安宁下来，就必须使人民的物质生活有保障。因此，荀子告诫统治者“庶人骇政，则莫若惠之”（《荀子·王制》），“收孤寡，补贫穷……五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼复无遗”（《荀子·王制》）。荀子还强调，对百姓实行宽松政策，依法办事，“生民则致宽，使民则綦理……如保赤子”（《荀

子·王霸》)。如果做到了如上所述,那么自然就会“庶人安政、然后君子安位”(《荀子·王制》)。

那么,如何实现裕民富国呢?

其一,明分敬事,按等达欲。荀子认为“兼足天下之道在明分”(《荀子·富国》)。“明分”有两层含义:一是明确人们之间尊卑贵贱的等级关系,实现群居合一;二是明确人们的职责,使人各守其责,此即所谓“明分职,序事业”(《荀子·君道》)。“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建国诸侯之君分土而守,三公总方而议,则天子共己而已。”(《荀子·王霸》)因为人人都有自私自利的一面,人人都欲争取富贵甚至贵为天子,然而完全顺从人的欲望,事实上是不能被允许的,因人的欲望无止境,而物质生产相对来说是无法完全满足的。“故先王案为之制礼义以分之,使有贵贱之等,长幼之差,知愚、能不能之分,皆使人载其事而各得其宜,然后使谷禄多少厚薄之称,是夫群居和一之道也……故或禄天下,而不自以为多;或监门、御旅、抱关、击柝,而不自以为寡。故曰:斩而齐,枉而顺,不同而一。”(《荀子·荣辱》)荀子在分配上肯定贫富差等,反对两种倾向:一是反对平均分配;二是反对无功受禄。这实际是一种按级、按劳的分配方式,人人可以各尽所能,各守其职,心平气和地通过自己的努力来争取提高分配等级和消费水平。所谓“裕民以政”,是指通过适当的政令法度(即“礼”)使百姓富裕起来,从而使社会安定。

其二,强本节用。“本”指农业生产。对当时把农业视为本业,把工商视为末业的观点,荀子是赞同的。荀子认为国家只有务本才能致富。“强本而节用,则天不能贫……本荒而用侈,则天不能使之富。”(《荀子·

天论》)关于如何加强农业生产之本,荀子还提出过一些具体的设想。荀子认为使国家富足的途径有二:一是节制用度;二是富裕百姓。“足国之道,节用裕民,而善藏其余。节用以礼,裕民以政。”(《荀子·富国》)荀子乐观地认为,只要做到了以礼节用、以法取民,国家的财富就会积如丘山,无处贮藏。在这一点上荀子并非重谈孔、孟的老调,而是已经非常明确地认识到了广大劳动者和基本的劳动资料是财物之本、富裕之源。他以为“百姓时和,事业得叙者,货之源也;等赋府库者,货之流也”,进而提出“养其和,节其流,开其源”,以实现“上下俱富,交无所藏之”(《荀子·富国》)的裕民富国思想。在如何富民这一点上他比孔、孟的认识更深刻。

在荀子看来,“等赋、政事、财万物”(《荀子·王制》),是封建经济政策中最重要的三大项,是“王者之法”,而“等赋”位其首。“政事”指管理民众事务;“财万物”指管理好万物,来养育亿万民众;而“等赋”指轻税薄赋、关税有度且有等级,目的也是“以养万民”,以便让老百姓丰衣足食、物质生活有保障。为“等赋”,荀子主张根据不同情况征收不同的赋税,“田野什一,关市几而不征,山林泽梁以时禁发而不税,相地而衰政,理道之远近而致贡”(《荀子·王制》)。这就是说,根据土地和人民从事的行业等具体情况而不同,税赋可以有三种不同的形式,即“什一”、“致贡”和“不征”。荀子反对横征暴敛,“厚刀布之敛以夺之财,重田野之税以夺之食,苛关市之征以难其事……将以求富而丧其国,将以求利而危其身”(《荀子·富国》)。在荀子看来,如果不顾实际情况,一味搜刮,这叫“伐其木,竭其源”,结果是财政问题将转化为政治问题,这样的君主是在自取灭亡。

中国长期封建时代为农耕社会,有重农抑商的倾向,至明清时,中国的工商业有一定程度的发展,富民当然包括使农、工、商者皆富。黄宗羲从明季民生维艰、地价下降、工商凋敝、统治者腐败的实际情况出发,提出“工商皆本”、“崇本抑末”的主张,他对传统的本末论提出重要修正,以礼教、农耕、工商为本,以奢侈、蛊惑为末。他主张改革税法,“重定天下之赋”,抑制统治者的横征暴敛,使民众得以自养自富。

顾炎武亦以“国家治乱之源,民生根本之计”为怀,主张改革税制,减轻百姓负担,认为苛重的赋税是“穷民之根,匮财之源,启盗之门”(《亭林文集·钱粮论上》)。

王夫之认为,帝王横征暴敛是民生疾苦的根源。“王者能臣天下之人,不能擅天下之王。”(《读通鉴论》卷一四)王夫之对秦汉以来的土地、赋税制度基本上持否定态度。在王夫之看来,不均、不公是天下的大弊。“天子无大公之德以立于人上,独灭裂小民而使之公,是仁义中正为帝王桎梏天下之具。”(《读通鉴论》卷五)为了矫治这类弊政,他主张实行这样的制度:“天子不独富,农民不独贫,相仿相差而各守其畴。”(《读通鉴论》卷五)

唐甄认为立国的根本在富,富的标准是民富。“立国之道无他,惟在于富……夫富在编户,不在府库。若编户空虚,虽府库之财积如山丘,实为贫困,不可以为国矣。”(《潜书·存言》)他认为国家应以富民为宗旨,“虽官有百职,职有百务,要归于养民”(《潜书·考功》),考核政绩以“富民为功”(《潜书·考功》)。主张革除忘民、虚民之官,兴富民之政,用富民之官,“举贤以图治,论功以举贤,善民以论功,足食以养民”(《潜书·考功》)。认为“海内之财,无土不生,无人不生”,只要官不扰民,“因其自

然之利而无以扰之，而财不可胜用矣”（《潜书·富民》）。

富民思想是儒家理想的仁政德治的重要内容，在历史上产生了一定的影响。其中关于富民为富国之本、富民为道德教化基础的思想，以及为此而提出的种种富民措施，都对发展经济、稳定社会，发挥了一定的积极作用。

3. 儒家的教化学说

在中国传统文化各流派中，儒家最强调重视人性的完善和改造。自儒家学派创始人孔子开始，将“德”、“礼”的道德教化作用置于“政”、“刑”的法治之上，从而奠定了历代统治者以道德教化为治国之本的思想基础。重视道德教化、提倡仁政德治是儒家社会政治学说的宗旨。

孔子在人性问题上提出了“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的命题，强调了后天环境对人们的影响，特别是教育的影响，当然也包括个人的主观努力。这是孔子重视道德教化的认识论基础。孔子主张德政，反对滥用刑杀，提出治理社会的途径是教民、育民，用道德和礼来教化人民。“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之”，“道之以政（法制、禁令），齐之以刑，民免（避免）而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格（归顺）”（《论语·为政》）。孔子德政学说的主要内容是安民，安民的两项重要措施是富民和教民。

孔子注重教化，认为“仁”对老百姓来说，比需水火更迫切，必须把教民、化民作为当政者的第一要务，“民之于仁也，甚于水火”（《论语·卫灵公》）。孔子期望通过仁和礼的教育，把老百姓的日常行为都纳入礼的规范，心灵得到净化，就可以出现和睦友爱、无纠纷、无争讼的理想局面。但现实社会中毕竟会出现种种“非礼”的现象，对此，孔子反对“不教而

杀”。他认为只有教化才能从根本上解决这些问题，刑罚只能发挥辅助作用。当然，也不能一味地善，而应“宽猛并济”；德教与刑法之间还是以德为主。

孔子提出以直正枉，以己正人，强调统治者的表率作用。《论语·为政》载：“哀公问：‘何为则民服？’子曰：‘举直错诸枉（选用正直之人居于邪曲之上），则民服；举枉错诸直，则民不服。’”“临之以庄则敬，孝慈则忠；举善而教不能，则劝。”《论语·颜渊》中又说：“政者，正也，子帅以正，孰敢不正。”这都强调要求居上位者以自己的人格表率来教劝群众守正行善。

孔子还十分重视学校教育在教化中的地位和作用，他不仅阐发当时学校教育的内容和方法，实揭示了后来《大学》、《中庸》所说“格致诚正修治齐平”、“智仁勇”的教育教化目的。

孟子主“人性善”，他强调教化的作用便是将失去的善心收回来，对固有的善性使之更加完美，直至“人皆可以为尧舜”。他说：“恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’”（《孟子·告子上》）孟子认为，仁义礼智这些美德是人性中本来就有的，要能固守之，扩充之，就要注重德教和自我修养。他认为，有无教化是区别人类与禽兽的根本标准，“饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽”（《孟子·滕文公上》）。

孟子的仁政、王道不以民众的增多、土地的开辟等为目的，而是以普天之下人民大众的心悦诚服为目的。而要达到这一点，固然需要加强管

理、组织生产、协调各界利益等,但仅仅这样是不够的,还应包括对民众施以教化,提高他们的道德水准和文化水准。孟子认为“善政不如善教之得民也。善政,民畏之;善教,民爱之。善政得民财,善教得民心”(《孟子·尽心上》)。因此,孟子主张在庶民百姓解决了温饱、有了恒产以后,马上应该施以道德教化。从而使民众“恒心”不断充实,道德修养不断提高,认同于现有人伦规范,主动而自觉地遵守社会准则,心悦诚服地接受统治、管理和领导。反之,对于民众不施教化,使之长期处于冥顽不化的状况,是对他们的坑害。孟子重视对犯罪的预防,反对那种不先进行教化,“及陷于罪,然后从而刑之”的“罔民”行为,提倡“省刑法”,主张对百姓要教而用之,“不教民而用之,谓之殃民,殃民者,不容于尧舜之世”(《孟子·告子下》)。对于推行教化的主体,孟子要求在上者要“反求诸己”,“其身正而天下归之”(《孟子·离娄上》),“大人者,正己而物正者也”(《孟子·尽心上》),“圣人,百世之师也……奋乎百世之上,百世之下闻者莫不兴起也”(《孟子·尽心下》)。

在教化的内容方面,孟子秉承孔子的传统,特别强调教以人伦。“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》),“谨庠序之教,申之以孝悌之义”(《孟子·梁惠王上》),“省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上”(《孟子·梁惠王上》),“设为庠序学校以教之……学则三代共之,皆所以明人伦也。人伦明于上,小民亲于下。有王者起,必来取法,是为王者师也”(《孟子·滕文公上》)。在孟子看来,由良好人伦关系的教化培养出发,在经历家庭关系和谐、社会道德良好的基础上,统治秩序的稳定和天下统一太平的局面,自然就有了可靠的保证。

战国末期的荀子持性恶论。他认为人的本性是恶的,不能任其发展,最好是通过教育,以礼义化之,再通过制度约束,才能使社会和谐、稳定;反之,“不教无以理民性”(《荀子·大略》),天下就会大乱。在儒家学者中,荀子最重视法制,但他也不赞成弃教化而行霸道,因为霸道“非本政教也,非致隆高也,非綦文理也,非服人心也”(《荀子·仲尼》)。他认为首要的是“厚德音以先之,明礼义以道之,致忠信以爱之,尚贤能以次之,爵服庆赏以申之”,只有在这些措施无效的情况下,“然后刑于是起矣”(《荀子·王霸》)。在此,我们亦可以看出荀子与孟子的异同:孟子强调人性善,可以教化;荀子认为人性恶,需要教化。荀子在“性恶论”的基础上,提出他的“化性而起伪”的人性改造说。如何“化性而起伪”?荀子主张“古者圣王以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也”(《荀子·性恶》)。荀子主张对于性恶者要“立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑法以禁之”(《荀子·性恶》)。即通过“起礼义”、“制法度”,用礼法、德刑来纠治、化解和约束人生来固有的“恶性”,以达到“出于治”、“合于善”以及“涂之人可以为禹”的目的。在这一点上,孟荀两人恰巧是殊途同归。

至于如何推行礼义教化,荀子的见解也大致略同于孟子。荀子亦强调君主在推行教化中的表率作用,认为“上者,下之仪也”(《荀子·富国》),主张“以善先人者谓之教”(《荀子·修身》)。再如他说“故家五亩宅,百亩田,务其业而勿夺其时,所以富之也。立太学,设庠序,修六礼,明七教,所以道之也”(《荀子·大略》),这显然基本上是借用孟子的话;当然荀子也并非完全因袭前人成说。比如,他肯定音乐在教化中的独特

作用，“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗。故先王导之以礼乐，而民和睦”（《荀子·乐论》）。这是孟子相对较少涉及的领域。除此以外，荀子着力突出了通晓儒学经典的“师”在推行礼义教化中的主导地位。“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治……故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）可见，“师”的价值，在荀子这里远远超出了文化教育的层次，已经上升为决定礼义教化能否推行、理想社会能否实现的高度了。

汉代的董仲舒在人性论上提出了一种折衷的主张。他认为，人性中有善与恶两种潜在因素，人有向善的可能性，也有向善的可能性。向善或向恶，关键在于有否正确的教育和引导。“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。”（《春秋繁露·实性》）故董仲舒极其重视教化的政治功能，“教，政之本也”（《春秋繁露·实性》），“南面而治天下，莫不以教化为大务”（《汉书·董仲舒传》）。董仲舒建议统治者要“复修教化而崇起之”。“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止也。其堤防完也。”（《汉书·董仲舒传》）

董仲舒认为，实行教化的主要方法是“立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊（义），节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也”（《汉书·董仲舒传》）。通过广泛的宣传教育，使三纲五常、仁义之德被人们普遍接受，化作行为选择的指导原则，使每个人都能做到“贵孝悌而好仁义，重仁廉而轻财利”（《春秋繁露·为人者天》），成为君主的忠臣和顺民。经由教化以规范人心、敦厚风俗，是实现德治理想的重要途径。董仲舒的这套德治教化理论，经过儒学在汉代独尊地

位的确立,成为完整的定型模式而被历代奉行儒学的思想家或学者所接受和继承,特别是对宋明时期理学家的教化思想产生了重大影响。

北宋改革家李觏、王安石强调养民、富民而后教民。李觏认为“食不足,心不常,虽有礼义,民不可得而教也”(《李觏集·平土书序》),他批评安民只用刑法而贱礼义的做法,认为教化的前提是养民,如果百姓没有生存的基础,不仅教化不起作用,刑罚更不能去人之恶。王安石的教民说亦强调富而后教,“民既富而可以教”,“民窘于衣食而欲其化而入于美,岂可得哉”(《临川文集·夔说》)。他认为欲使趋善,还须当政者实行善政,“所谓富之然后善者,政以善之也”(《临川文集·洪范传》)。

明清之际的王夫之主张教民、导民,不能禁欲、塞欲。他认为圣人有欲,百姓亦有欲,“人欲之各得,即天理之大同”(《读四书·大全说》卷四)。因此,他主张“以各足之道导天下、安天下”,“道也者,导之也。上导之而下遵以为路也。封建之天下……天子不独富,农民不独贫,相仿相差而各守其畴……上以各足之道导天下,而天下安之”(《读通鉴论》卷五)。可见,在教化论上,王夫之主张与其喋喋不休地号召百姓“去人欲”、“薄人欲”,不如在一定范围内满足人们的欲望。戴震在这一点上发展了王夫之的思想,强烈地批评理学用“存天理,灭人欲”治民、教民。认为圣人之学“在通民之欲,体民之情,故学成而民赖以生”(《孟生私淑录·与其书》)。

黄宗羲认为“有生之初,人各自私也,人各自利也”(《明夷待访录·原君》),近乎荀子的“人性恶”论。尽管每个“个体”对于“私利”的追求是应当的,但是,人类只有组成一个社会才能更大程度地保障并促进这种个人的“自私自利”,这就产生了以“天下为公”作为目标与准则的国家与

政府。换言之,以“兴公利,除公害”为原则的“天下为公”相对于“个体之私”存在其优先性,也即正义性。当然,国家与社会意义上的“天下为公”就存在于每个“自私自利”的“个体之私”中,而不能完全超越出“个体之私”,也即要“以公存私”。为了保障“天下为公”优先性并个体的合理私利,保障整个“共同体”——国家的安定、安全,“圣王”就“制礼作乐”,以礼义教化民众。黄宗羲大体持此类观点。

黄宗羲有鉴于三代以下君王权力的“异化”,即以侵犯天下人的利益来实现其个人的利益,所谓“荼毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业”,“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”(《明夷待访录·原君》)的现实,他坚决捍卫“个体之私”,将教化皇权以保障民的私利这一路径进而变成教化民以限制皇权对私利的入侵,其“藏天下于天下”的论断就是试图以天下“人”之“私利”抵制皇帝“一人”之“私利”。而且“天下之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校”(《明夷待访录·学校》)。君主的权力应处于公众的视野之中,因而受到极大的制约。黄宗羲思想中最有特色的是把“学校”设计成教育兼议政的机构:在京都“太学”推择当世大儒为“祭酒”,其权力“与宰相等”,每个月的初一,君主要率领宰相的执政班子到学校来听取政事审议,“天子亦就弟子之列”,“政有缺失,祭酒直言不讳”。在地方的郡县学校,也要由“公议”来产生学官,每个月的初一和十五,学官在学校主持大会,郡县官必须出席(“不至者罚之”),就弟子之列,接受师生的质询,“郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众”(《明夷待访录·学校》)。

尽管现在看来黄宗羲的思想未免“幼稚”,但他作为 350 年前中国

“本土”的一种以权力来制约权力的设想,我们从中不也能看出它是中国从民本走向民主的开端吗?

民本与民主概念辩证:民本与民主有联系又有区别。从联系的角度看,如明清之际黄宗羲等思想家论述的新民本思想,可谓从民本走向民主的开端。黄宗羲的《明夷待访录》是一部具有启蒙性质的批判君主专制、呼唤民主政体的名著。

但是,民本与民主有本质的区别,是两个根本不同的概念。民主一词源于古希腊,最早见于古希腊历史学家希罗多德的《历史》一书,其含义是“人民的权力”和“多数人的统治”。在人类社会发展史上,民主思想对人类社会的进步起了极大的推动作用,特别是在社会制度文明方面,它为人类科学的政治制度建构和政治文明建设作出了巨大贡献。近代英、法、美等资产阶级民主政体的确立无不是在民主思想的指导下进行的。民主理论在近代西方社会变革中也是革命者的思想武器,它不仅是被压迫者反抗统治阶级的锐利武器,也是新生阶级反对没落阶级的锐利武器。在法国资产阶级大革命过程中,资产阶级正是通过民主和科学这两面大旗把法国社会推向了一个更高的社会形态。可以这样说,在和平时期民主是一个权力性概念,它起到保障人民群众基本权益的作用,使人民群众不受到来自政府权力的非法伤害;在社会变革时期,民主则是一个革命性的概念,它为人民推翻君主政权提供理论依据。

现从民主内涵的几个方面来辩证民主与民本的不同:

1. 民主的“主权在民”思想

民主作为一个政治权力范畴,它最初的提出是为了制约统治阶级内部的个人专权和独裁现象。“主权在民”思想强调人民主权,强调国家、

政府权力应该掌握在人民手中。国家作为公共社会权力,是人民自己权力的体现,是执行人民意志的权力机关。政府的权力是人民授予的、政府要受到人民的监督和制约。国家如果违背了人民的意志,就应该被推翻,代之以真正体现民意的国家。

民本思想强调“重民”、“爱民”、“惠民”、“富民”,当然比“轻民”、“贱民”、“暴民”、“瘠民”要进步得多。但这些民本思想主要不是从根本上维护民众利益的角度提出的,不是真正给民以主权,它是献给君主的一副清醒剂,或是一种“欲取先予”的手段。民本概念的基本功能就是在肯定封建君主统治的合法性和封建专制制度的合理的前提下,通过对拥有绝对权力的统治者的道德启发以实现君民、官民双方的互利互惠。所以,民本思想在本质上还是君为主体,民是客体,民本思想是在不改变君主制度的前提下,要求君主采取一些开明政策,它并没有包含民权、参与的意思,民众只有尽忠之责,而无参政之权。在儒家经典著作中,“莅民”、“临民”、“馭民”、“驱民”、“制民”、“胜民”等一类的用语本身已经反映出至上至尊的君主与至下至贱的百姓之间的这种不可移易的统治与被统治的关系。即使是将民本思想发展到顶峰的明清学者黄宗羲、顾炎武、王夫之、唐甄等人,虽然主张削弱和限制君权,但仍然承认君主为民之父母,仍然寄希望于明君治国、清官理政。民本思想中虽然不乏对民众的同情和怜悯,但出发点和归结点始终是君主,只有君才是目的,才是主体。而民不过是客体,他们永远是被动的受治者,是被怜悯被恩赐的对象,是失去主体意识的人。也就是说,表面为民本,实质为君本;或者理论上是民本,实际上是君本。民本之所以不是民主,其要害也就在这里。1897年梁启超在长沙时务学堂讲课时,将一知半解的西方民主、民权思

想与黄宗羲的新民本思想作了混同,虽起到了宣传民主思想的作用,但民主与民本毕竟有本质的不同。

在官民关系上,传统民本思想也表现出“官本位”意识而不是真正的“民本”。如说“当官不为民做主,不如回家种红薯”,只是自谓百姓的“父母官”,表达出想使自己成为“为民做主”的清官贤吏的愿望。至于那些不知民主为何物,视人民群众为群氓和奴仆,骑在他们头上作威作福,而不管他们死活的名曰“人民公仆”实为贪官污吏的人,实在连“民本”水平都未达到。所以,当代中国所追求的民主绝不是“为民做主”的民主,而是“人民做主”的民主,必须把传统民本论中的民主性思想成分真正落实为人民的政治权力,变为一种政治权力的制度建设,才能从根本上克服民本思想的局限性,才能真正从民本走向民主。

2. 民主的法律至上思想

民本多与人治相联系,而民主多与法治相联系。民本思想是为了让统治者懂得民众的巨大作用,从而自觉地去重民、爱民、利民,尽量不做有害于人民的事,以此来巩固自己的政权。它的施政主体是君主以及各级官员,因此对统治阶级的自身道德素质有一定的要求,讲究以德感化天下,以礼来整治人心。由此可见,民本的实现方式是人治。而现代民主思想的主旨是为了防止统治集团内部的个人独裁和专权,这靠统治者的自身道德是基本无效的,必须通过法律的方式才能实现。因为法律可以认定民众的权利和权威,从而在法律面前人人平等的前提下有效地保障民众的权利和权威。所以说民主多与法治相联系,民主的实现途径是法治。

明清之际黄宗羲的新民本论,尖锐地批判封建专制的现实,而且提

出如何限制君权的一些设想,甚至一反儒家传统的“有治人无治法”论,而提出“有治法而后有治人”(《明夷待访录·原法》)的主张。他认为“三代”有善法、良法,而秦汉以后无法,他要以“三代”的“藏天下于天下”的理想目标来“托古改制”。然而,黄宗羲毕竟是传统社会一心一意专事“补天”的“抱道君子”,而不是传统政治体系的所谓“掘墓人”,他的政治哲学仍然是服务于传统王权的儒家正统政治哲学。黄宗羲提出的一些包括限制君权等法治设想是太理想化而且不够完整,我们只能说具有民主法治的启蒙性质,是对民主政体的呼唤。

现代的宪政民主是比较合理的。所谓“宪政”是一种以宪法体系约束国家权力、规定公民权利的学说或理念,是西方民主国家实行的现状。这种理念要求政府所有权力的行使都纳入宪法的轨道,并受宪法的制约,使政治运作进入法律化理想状态。宪法强调法律具有凌驾于包括政府在内的一切的法治(rule of law)的必要性。宪政是民主制度的基础和保证,同时也是对民主政治的制衡,在宪政国家,政府和公民的行为都是有边界的,不能互相僭越。实施宪政的前提是要有一部符合宪政精神的主权在民的宪法,还要有一个独立的司法系统对违宪行为予以制止,要使立法、行政、司法互相制衡。所以,现代宪政理论与民主概念密不可分,宪政民主就是民主与法治的统一。

3. 民主与民本依存的经济基础不同

民本以封建小农经济为基础;而民主以发达的工商经济为基础。在封建小农经济下,小农人口数量固然众多,但他们都是自给自足,彼此间不经常进行交换,因此民众之间形不成一定的经济联系,从而在政治结构中也形不成目标一致的政治团体,也难以实现人权的真正平等。而商

品经济则不同,“商品是天生的平等派”,它否定了以往以血缘、门第等观念所划分的高低贵贱,只承认交换者之间的平等关系;它奉行的是等价交换原则,反映在社会关系上,就是人与人之间的平等与协作。因此,在封建小农经济基础上开不出现代民主的花朵,现代民主只能生长在肥沃的商品经济的土壤里。

关于现代民主模式问题,有所谓西方民主模式和东亚民主模式(或称亚洲民主模式)等。对“东亚民主模式”目前尚多争议。东亚的一些国家和地区,如韩国、菲律宾、新加坡、马来西亚等,都有自由民主的某些特点,如有自由和公正的选举以及较广泛的公民权;公民的私生活一般不受政府的干涉和监督;传媒也几乎不受检查了;多党政治亦初步形成;利益集团和压力集团正在发挥着日益重要的作用。尤其是东亚的经济“奇迹”使一些人似乎看到了东亚制度的优越性,因而提出了“东亚式民主”的概念。但因东亚地区受传统儒家思想影响较大,儒家思想强调中央集权和“精英”意识,因此,这种中央集权的政治体制及浓厚的精英意识在东亚现代化过程中与西方“民主”、“自由”等理念之间的结合所导致的结果,就是所谓的“新权威主义”政治体系,即前新加坡领导人李光耀称之为“新权威主义”政治体制。

李光耀是提倡东亚民主的主要代表人物之一。他认为,在当今世界上 180 多个国家中,推行英美式以社会自由、经济放任发展为主轴的民主法制国家,不过 20 多个。其余大多数国家仍挣扎在创业、救贫、治安、教育和免于饥饿的基本生活线上。对于这些国家的百姓而言,如何获取生存权、劳动权等,比言论自由权、政治参与权还重要。因此,新权威主义的政治体制,更能体现群体的和谐与安乐,更能使政治与社会秩序显

出和平景象,成为个人落实其权利之场域。

根据对“新权威主义”与“东亚民主模式”的这些解释,人们可以看出东西方政治体制与理念之间的不同。首先,在“亚洲式民主”模式下,人们往往强调集体而不是个人的作用,这是这一体系最大的特点。“‘亚洲式民主’的根本内涵是把社会秩序和政治稳定放在个人权利和民主之上。它认为集体、社会和国家的利益远远高于个人利益。他们把个人主义视作是对社会繁荣的威胁,也是对集体、社会和国家的威胁。个人权利只是在集体和国家的利益受到充分的保障的前提下才能实现。”其次,显然受到儒家思想的影响,“‘亚洲式民主’的政治目标是建立一个凌驾于社会之上的‘好政府’。这个‘好政府’是一个道德化的政府,能够满足国家经济发展的需要,维持社会稳定”(李路曲《东亚模式与价值重构》)。由此可以看出,这种意义上的“民主”与西方意义上的“民主”之间存在着一定的差异,而儒家的“民本”思想等意识是这种差异的主要思想来源。对“东亚民主模式”,学术界还有不少争议,这关涉到中国未来民主的走向问题。

2012年在中国“两会”期间的3月12日,中国官方媒体《环球时报》英文版公布一项民调,当被问及是否采纳西方式民主思想时,47.9%的人表示他们不反对西方制度,但这种想法在现在是不现实的,而15.7%的人明确表示支持并认为目前这一目标可以实现(两者综合比例超过63%),约29%的人则否定这个想法,他们要么认为这个想法很幼稚、很天真,要么认为这是西方世界的宣传战。关于改革问题,近半数民众认为,目前的社会现状是改革的主要推动力,约三分之二受访者认为既得利益集团是推动改革的主要障碍。93.9%的人呼吁政府深化政治、经济

和社会改革。报告还称 40% 的受访者将愤怒对准了既得利益集团,但 26.3% 的民众仍将希望寄托在国家领导人的改革决心上。约 79.1% 的参与者赞成一步一步的改革,而许多年轻的受访者选择了更多的“剧变”(drastic changes)。这样的民意调查可促使我们对中国民主的走向及实现方式的深入思考。

六、大同与小康

儒家经典《礼记·礼运》篇记孔子论大同与小康曰:

大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。

今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不谨于礼者也。以著其义,以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常。如有不由此者,在势者去,众以为殃。是谓小康。

根据《礼记·礼运》对大同的这段描述,儒家理想中的大同社会具有以下一些特点:

1. 全民公有的社会制度

这个全民公有的社会制度,包括权力公有和财物公有,而首先是权

力公有。权力公有的口号是“天下为公”，具体措施是选贤与能。管理社会的是被选举出来的贤能，而选举贤能的权力在于“天下”，也就是全社会的民众，所以说权力公有。其所以要明确权力公有，是人们从实践中认识到权力可以改变一切，也可以攫取一切。只有坚持权力的公有，才能保证社会其他方面的公有。所以“天下为公”的口号其性质与王权根本对立，是反王权的。在大同世界里，就根本不存在帝与王。

2. 选贤与能的管理体制

这个体制包括中央和地方。天下既然是天下人的天下，地方更是地方人的地方。地方事务由地方民众选举贤能之士负责管理。这里的选举指的是民举，而不是官举，官举与民举的性质是不同的，但后儒却混淆了两者的界线，甚至有意改民举为官举。自隋唐始历代的科举制就是官举。

3. 讲信修睦的人际关系

信与睦是良好人际关系的核心，而“天下为公”才是建立良好人际关系的前提和基础。“天下为公”，人人是社会的一员，社会有每人的一份，衣食有着，地位平等，无胁迫的可能，无依附的必要，是大同世界人际关系的概括。

4. 人得其所的社会保障

大同世界描绘的社会是人人敬老，人人爱幼，无处不均匀，无人不温暖的理想社会。在这里，人们视他人父母如自己父母，视他人子女如自己子女。“老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。”任何人都能得到社会的关怀，任何人都主动关心社会。“男有分，女有归”，实际是指男女都有自己婚嫁的权力与机会，不致因战乱和不合理的

社会制度而成为旷夫怨女,是一种基本的社会保障。

5. 人人为公的社会道德

在大同社会,人们有高度的责任心,对社会财富十分珍惜,憎恶一切浪费现象,也反对任何自私自利的行为。“货恶其弃于地也,不必藏于己”,货弃于地是可耻的,货藏于己同样是可耻的。

6. 各尽其力的劳动态度

大同社会劳动已经成了人们高度自觉又十分习惯的活动。“力恶其不出于身也,不必为己”。能劳不劳是可耻的,劳而不尽其力也是可耻的,劳动只为了自己同样是可耻的。正是人们这种不计报酬、高度自觉的劳动态度支撑了大同世界的理想社会,而大同世界高度民主的政治制度和切实可靠的社会保障又是这种劳动态度产生的前提和基础。社会给人们提供了和谐良好的生存条件,人们回报社会以高度的自觉劳动,二者互为条件,互为因果,而又互相促进。

总之,孔子寄希望的大同社会的理想境界,用今天的话来说,可以概括为:天下为公的政治纲领;选贤任能的组织路线;各尽所能、各得其所的分配原则;讲信修睦、老安少怀的道德规范。这样一个美好的理想境界,既深刻地反映了当时人们的社会向往,也反映了孔子远见卓识的思想境界和伟大的政治抱负。

小康社会,与大同社会不同。在小康社会,天下为公的大道没有了,“天下为公”的响亮口号变成了“天下为家”。在天下为家的总原则下,一切社会现象都与大同世界相反。人们各亲其亲,各子其子,货为己藏,力为己出,人人为公的社会道德没有了,各尽其力的劳动态度没有了。所有这些,来自权力的私有,“大人世及以为礼”。“大人世及”也就是君主

世袭。为了说明这种世袭的合理性,于是产生了为其服务的观念形态,一是礼,一是义,尊重权力是礼,与之相适应,保护权力自然就是义了。礼义的本质从反面说明了大同世界的公理性,说明了大道之行的正义性,同时也说明了礼义本身的虚假性。

权力的世袭产生了礼义,同时也产生了普遍的私有观念:“以功为己”。以功为己即以是否对自己有利作为衡量功利的标准和尺度,于是“谋用是作而兵由此起”。既然“以功为己”,人人都为自己打算,就不能不开动脑子,以资防备,以行进取,因为你不打别人的主意,别人就要打你的主意,于是“谋用是作”。用者因也,各种损人利己的阴谋因此产生,人人勾心斗角,社会危机四伏。心斗之余继之以言,言斗之后继之以力,于是“兵由此起”,争斗无宁日。

尽管礼、义是为权力而设的,然而在“天下为家”的社会又必须崇礼倡议,大禹、成汤、文王、武王、成王、周公便是榜样。“此六君子者,未有不谨于礼者也,以著其义,以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常。”禹、汤等六君子治世,以礼为纲,以著义、考信、明过、扬慈、奖让六者为目,而且示民以常久,使之成为风气,如此社会方能在人自为私的情况下大体安定,可谓之小康,康者安也,所以说大体安定。事实上,在漫长的私有制小康社会里,在禹、汤等六君子治理期间,社会情形确实较好,较为安康。而另外的大部分期间则“如有不由此者,在势者去,众以为殃”。即凡不能如禹、汤六君子谨慎礼治,那么,在位者去位,无位者遭殃,天下大乱。打开原始共产社会以后的人类历史,见到的尽是“在势者去,众以为殃”的可怕事实。为了权力和财富的争夺,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,兄弟相残、叔侄相害者更有之。就以二百四十二年的《春秋》年代

为例,“《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走,不得保其社稷者,不可胜数”。至于遭殃的民众,就没有人统计,也无法统计了。所以,《礼记·礼运》的作者描述小康,表面上在歌颂禹、汤、文、武、成王、周公的盛德,实际上是在抵制天下为家的“大人世及”制度,旁及这种制度下形成的自私自利的社会风气。

与“大同”相对立的“小康”,并不是人们通常所说的人民衣食住行生活达到中等水平的那种小康。小者私也,小康社会就是私有制社会。人类随着生产力的发展,由原始共产的大同社会发展为私有小康的奴隶社会、封建社会和资本主义社会,应该说后一种社会形态比前一种要进步一些,要好一些。即如小康的资本主义社会,也有原始资本积累的初级阶段和中级、高级阶段之分,应该说,后一阶段比前一阶段要进步一些、要好一些嘛。至于未来的社会主义、共产主义则是更高级、更理想的大同社会。

中国“汉语拼音之父”兼经济学家周有光老先生在他 104 岁时写有《大同理想与小康现实》一文,他清醒地认为:“社会主义是理想,资本主义是现实,好比大同是理想,小康是现实。理想与现实性质不同,不可混为一谈。”他从苏联解体的事实来解读理想与现实的关系,总结因理想冒进而失败的经验教训。

第一个建设社会主义国家的“苏联”,历时 74 年,以 6000 万人的生命为代价,建成繁荣昌盛、亘古无双的“没有阶级和剥削的社会主义”,后来进一步成为“发达的社会主义”。可惜,刹那之间土崩瓦解,烟消云散。全世界极度震惊,唯有苏联人民沉默接受、泰然处之。这究竟是怎么一回事?原来,苏联追求的社会主义是一个崇高的理想,是一幅美丽的幻

景。幻景自行淡出,当然静谧无声。苏联违背“发展高度资本主义”的原则,违背“联合全世界劳动人民”的原则,在半封建、半资本、半农奴、半原始的落后社会基础上,强行一国单独向社会主义空想冒进,结果当然只有失败。苏联鄙视客观的经济规律;反对竞争,工农企业打哈欠;统购统销、废品全部有销路;实物交换,10万个苹果1吨钢;暖房经济,冷风吹过尽枯萎。以空想为现实,以落后为先进。一度宣称“欧洲第一”的工业大国,竟然蒸发得无影无踪。苏联的失败告诉人们,分辨“理想”与“现实”是何等重要。

关于理想与现实的关系,周老说:“大同是理想,小康是现实;大同是可望而不可即的崇高理想,小康是切实而可行的具体现实;理想玄虚只能仰望,现实具体可以实践。”“我们的当前任务是:建设小康,志在大同。”他又说:“既然理想玄虚,不可捉摸,可否不要理想呢?不可!理想是崇高的希望,前进的向导,精神的支柱。人类智慧高度发展之后,必然出现理想的向往。”这是对理想与现实两者关系的非常辩证的认识。

以上引录的是周老先生文章的原话,尤其对苏联解体的分析是相当深刻的。有所谓“超越历史发展阶段的悲剧”论,其历史教训的意义亦如此。悲剧者,理想未能实现而惨遭失败的悲哀也。俄罗斯总统普京曾说:“谁不为苏联解体而惋惜,谁就没有良心;谁想恢复过去的苏联,谁就没有头脑。”说得也相当悲壮而深刻!

古人云:“其进锐者其退速”,“其兴焉勃,其亡焉忽”。老子说:“将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之。”(《老子·三十六章》)这是何等深刻的哲理!

儒家的大同与小康思想还与《易经》有渊源关系。如《易·系辞》用

相当的篇幅描述了包牺和神农氏的社会风貌。《易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”我们透过这段叙述八卦缘起的文字，那种结绳而治、为网为罟、以渔以猎的原始共产社会生活，还是依稀可辨，而《礼记·礼运》描写的大同世界似乎也开始从这里散发出它的独有的芳香了。

再如《易·乾》卦的“用九”爻辞说：“见群龙无首，吉”，意谓要看到群龙无首才吉利，若群龙有首必然有争，无首才能无争，无争才能太平，所以说吉。用于人事，这是一种十足的反王权思想，犹如大同社会里的权力公有。《乾·彖传》说：“首出庶物，万国咸宁。”庶物即是庶民，《乾·彖传》是从提高庶民地位的角度解释的。既然群龙要争，干脆以庶民为首，也就是把庶民提到突出的首位，让庶民自己当家做主。《乾·小象传》则借天压人，警告群龙说：“天德不可为首也。”天德本来平等，无所谓首。其实《乾·小象传》说的也是实话，这茫茫大地，究竟谁该为首，谁该为“尾”？为首的不都是自封的，而为“尾”的还不是人压的么？这些都反映了反王权而欲回归“天下为公”的大同思想。

尤其，《易经》（包括经传）揭示出的阴阳对立统一、质量互变律以及周而复始、循环往复的“否定之否定律”，对于理解、认识“大同”与“小康”，理想与现实的相互关系、相互转化具有思想指导的意义。如六十四卦序圆图，从乾坤起，中间经六十卦到既济、未济卦，再从既、未到乾、坤，象征天地万物或一年四季如此循环往复。人类社会的历史也是如螺旋式发展的，不断出现否定之否定：先前的原始共产社会的“大同”被奴隶

制、封建制、资本主义制的“小康”所否定，后来的“小康”又将被新的“大同”所否定。这就是“大同”与“小康”质量互变、相互转化的规律。

《乾·文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”这里所说的“大人”是指道德高尚、智慧超群的人，大人能做到天人合一，能遵循自然法则行事，这便是“先天而天弗违，后天而奉天时”，亦即无论是走在天的前面或后面，都将遵循天时而行，不违背天。《乾·文言》要求尊重客观规律，按自然法则行事，同时与注重人的主观能动性紧密联系在一起。这是因为：天自身具有刚健的品格，人遵循天道行事，自然要自强不息，《乾·象》就说，“天行健，君子以自强不息”；遵循自然法则行事本身即是发挥人的主观能动性的过程，只有充分发挥人的主观能动性，才能顺天行事，得天之助，趋吉避凶，成就大业。这些就是处理“理想”与“现实”关系的原则，人既要有崇高、远大的理想，又要正视现实，须从实际出发，脚踏实地、循序渐进，尽己之可能为实现近、远期的理想目标而终生努力奋斗。总之，道路是曲折的，前途是光明的！

第三章 道家与易学辩证法

一、老子与易学辩证法

1. 老子其人其书

《史记》中，老庄申韩同传，现摘其老子传文如下：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子，老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余

岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王昂太傅，因家于齐焉。世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

老子其人其书何如？历来众说纷纭，莫衷一是。即如上引司马迁《史记》老子传文，“或曰”老莱子，“或曰”周太史儋，提出疑问，未能作出肯定答案。本书着重在论述老子《道德经》与《易经》的关系，故不拟涉及对老子的生平、时代、地点等考证。但大致来说，老子其人约于孔子同时略年长，据胡适考证，老子生于公元前 570 年左右，“比孔子至多不过大二十岁”。而《老子》其书乃老聃所著，当然后学传抄时亦有所增改，以及编订。

《老子》一书与易学思想关系之密切，可从前人以“易老”并称而知，即如上引《史记·老子传》中的部分言论，也可看出老子思想与易学思想之紧密关系。如老子告诫孔子之言，谓：“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。”其中，“得其时”与“不得其时”之说，反映出易学“时中”、“时位”的要义。如《乾》卦初爻之“潜龙勿用”，谓不得其时应取态度；《乾》卦九二之“见龙在田，利见大人”，谓得其时可用。孔子后来学《易》，深得“君子而时中”、“与时偕行”等“乘时”要义，与老子的教诲相同。

从“吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚……”一节及传文“李

耳无为自化，清静自正”的结语，可知老子着重取《坤》卦容藏逊退之德，老子之道家易为由乾元之始动向上推展，阳极而阴，实极而虚，建立另一尚坤德之玄学思想体系。故老子人生观也以坤德为法，“清静自正”，讲求挫锐解纷、和光同尘、不争先、不逞强、不炫耀、戒贪欲。传文这一节，正与《老子》书中之思想相一致。

从语言文字的简练深刻，经分上、下篇的形式上看老子《道德经》与《易经》也有相续相似的关系。

如果从易学发展史的角度来考察，“易老”并称，二者不仅思想相近，而且二者有血缘相承的关系，所有《老子》书中的思想乃是根据易学思想而创发，以老子思想为本的道家乃易学发展中的一支，可以说，《老子》其书实为易学书，而老子其人实为易学家，即易学辩证法思想家。

2. 老子的辩证法思想

(1)揭示阴阳对立统一律。老子比较系统地揭示出事物的存在是互相依存的，而不是孤立的。如美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、攻守、进退、静躁、轻重等等，都是对立的统一，相辅相成的，其中一方不存在，另一方也就不存在。对此老子还十分明确地指出：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也。”（《老子·二章》）认为这是永恒的现象和规律。这种对矛盾统一观念的进一步明确，是当时人类认识世界深化的表现。

与《易传》所说“一阴一阳之谓道”，《老子·四十二章》论道：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”也认为世间万物由阴阳二气冲和而生成。《易传》又说：“是故《易》有太极，是生

两仪(两仪即阴阳二气),两仪生四象,四象生八卦。”八卦又演化为八八六十四卦,三百八十四爻,代表世间万事万物。老子论“道”,虽然没有讲清“道”究竟是物质性还是精神性,但他确实讲清了宇宙万物是由阴阳二气对立统一、冲和而成的,这就是“生生之谓易”的“道”。

老子肯定地认为宇宙世间的万事万物都是变动不居的,这与易学强调的“变易”观相一致。同时,老子还揭示出宇宙世间万事万物发展变化的规律,这就是老子所说的“反者道之动”(《老子·四十章》),这是一切事物发展变动的总规律。“反”字可作“相反”讲,也可作“返回”讲(“反”即“返”)。所以,“反者道之动”一句,实包含两个变动规律:一个是对立面的反向转化规律;一个是事物发展的返本复初规律,也就是黑格尔所说的“否定之否定律”。下面先讲“反者道之动”的反向转化规律。

(2)“反者道之动”之一——对立转化规律。老子认为不仅对立双方“相反相成”、互相依存,而且相反对立的状态是经常互相转化的,最典型的事例是祸福相因互转。老子说:“祸兮!福之所倚;福兮!祸之所伏。”(《老子·五十八章》)古代有“塞翁失马”的故事,可作例证:“塞上之人,有善术者,马无故亡而入胡,人皆吊之,其父曰:‘此何遽不能福乎?’居数月,其马将胡骏马而归,人皆贺之,其父曰:‘此何遽不能为祸乎?’家富良马,其子好骑,堕而折其髀,人皆吊之,其父曰:‘此何遽不为福乎?’居一年,胡人大入塞,丁壮者,引弦而战,近塞之人,死者十九,此独以跛之故,父子相保。故福之为祸,祸之为福,化不可极,深不可测也。”(《淮南子·人间训》)这个故事在于说明人生过程中祸福相倚伏而互转的情形。而《韩非子·解老》篇则从事理上加以分析:“人有祸则心畏恐,心畏恐则行端直,行端直则无祸害,无祸害则尽天年;得事理则必成功,尽天年则全而寿;必成功则富与贵,

全寿富贵之谓福。而福本于有祸，故曰‘祸兮，福之所倚’，以成其功也。”以上证祸所以转福缘由。又云：“人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理。行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福，故曰‘福兮，祸之所伏’。”此证福所以转祸的缘由。

《老子》书中讲到对立面相因互转的例句尚有：

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。（二章）

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。（二十二章）

物或损之而益，或益之而损。（四十二章）

物壮则老。（五十五章）

正复为奇，善复为妖。（五十八章）

夫唯病病，是以不病。（七十一章。注：上句第一“病”，系动词，即以病为病，注重保养是以不病也。）

坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。（七十六章）

是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”正言若反。（七十八章）

是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之……以其不争，故天下莫能与之争。（六十六章）

是以圣人终不为大，故能成其大……是以圣人犹难之，故终无难矣。（六十三章）

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓“微明”。（三十六章）

上引老子关于对立面转化的一些话语是有极其深刻的含义的。如根据“物极必反”原理，凡治国处事须知几预谋行事。老子在其书三十六章上说：“将要收敛它，必须暂且扩张它；将要削弱它，必须暂时增强它；将要废毁它，必须暂且兴起它；将要夺取它，必须暂且拿给它。这就叫做深沉的预见。”这段话就是对于“物极必反”观点的说明。正如易经所说，阳极必阴，阴极必阳。或如自然现象中花朵盛开乃是即将萎谢的征兆；月亮圆满乃是即将欠缺的征兆。所谓张极必歛，强极必弱，兴极必废，予极必夺，也就是说，张是歛的先导，强是弱的先兆，兴是废的端倪，予是夺的根苗，这是自然事物发展的大势，运动的规律，即所谓物极必反、对立转化的微明之理，幽隐几微的明智。了解这种“物盛必衰”之理，有了“知几”之明，对于许多事情当可先着一步，防患于未然，也可优先掌握情势，转危为安。老子辩证思想的深刻高明之处就在于此。

再如，老子在认识、掌握事物的正反对立关系中，更强调对反面的理解和作用。常人只知执守着正面一端的理解，而老子则提醒大家要从反面的关系中去把握正面的深刻含义。对正反两面的作用，如强弱、雄雌、先后、高下、有无等对立两面的功能，一般人多要取强、逞雄、争先、登高、据有；而老子却要人取弱、守雌、处后、居下、重无。老子说：“众人熙熙，我独泊兮”，“众人皆有余，而我独若遗”，“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷”，“众人皆有以（有作为），而我独顽且鄙”，“我独异于人，而贵食母”（《老子·二十章》。“食母”即“用道”）。老子为什么“独异于人”？因为老子认识到事物矛盾双方的相互依存、相互转化的规律，双方在变动中各有各的功能作用，而他特别强调了柔弱、空无一方的作用。这就可用他的“反者道之动，弱者道之用”两句话来概括，也就是他的“食

母”(用道)。具体地展开,如以“水”为喻,“天下莫柔弱于水,而攻坚者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行”(《老子·七十八章》)。以“车器户室”为喻,“三十辐共一毂,当其无有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用”(《老子·十一章》)。这种与众不同的、独重柔弱、虚无作用的认识态度正是老子思想的深刻之处。

《易经》一阴一阳之谓道,以乾卦代阳刚,以坤卦代阴柔,老子的易学辩证法就是重“坤道”的辩证法,这将在后文解说。

现代唯物辩证法论者认为对立面转化须具一定的条件,这是正确的。但有人据此认为老子的转化论否认转化的客观条件,否认人为努力、人的主观能动性的发挥,完全听其事物自然转化,以致陷入唯心的循环论。这样的认定是有失公允的。老子曾说:“大小多少。图难于其易,为大于其细。天下难事,必作于易;天下大事,必作于细。”(《老子·六十三章》)又说:“其安易持,其未兆易谋;其脆易泮,其微易散。为之于未,有,治之于未乱。”(《老子·六十四章》)从这些话语中可知老子并未完全否认转化的条件性,似乎还有见于从量变到质变的一些现象,当然他没有,也不可能把它们总结为一个规律。

至于老子的“无为”论,也不是指绝对的无所作为。老子曾说:“为而不恃。”(《老子·二章》)“为而不争。”(《老子·八十一章》)这还是有意鼓励人去“为”、去做,去发挥主观的能动性;同时他又叫人不要把持,不要争夺,不要对于努力的成果去伸展一己的占有欲。《易经》第二十五《无妄》卦,其卦义即为“不妄为”之意,告诫凡事动静行止,不能不审时度势,以达避害就利的目的。老子“无为”与“无妄”卦义相近,或有取于易学义

理,即凡事不妄为,排除主观意愿欲念的种种干扰,完全按自然规律举措,则任何一事不会不成功,这就是老子“无为而无不为”的意蕴。

当然,由于时代和个人的局限,老子的辩证法思想也有其缺陷。诚如《荀子·天论》中所指出“老子有见于诎(屈),无见于信(伸)”。老子发现了“无”的价值,把它提高到应有的位置,这是老子的贡献。但他把“无”的地位和作用过分夸大,反倒违背了真理。比如,老子指出建房屋供人使用的地方是墙壁窗户中间的空间部分,但也应看到供使用的空间部分是在墙壁梁柱等实体支持下才能供居住。没有墙壁、梁柱、砖木的“有”,也就没有供起居的空间,只是一片空旷的开阔地,虽有空间(“无”),却也不能居住。老子讲过“有无相生”的话,但他太过强调“无”的功能作用。

又如老子主张“无知”、“弃智”,因为他认为一切巧诈的事情都是由心智作用而产生的。他又主张“绝学”,认为这种对圣智礼法的追求,徒然增加人们的智巧心机。他主张人性“复归于朴”,“复归于婴儿”(《老子·二十八章》),甚至认为“圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲”(《老子·三章》)。老子彻悟“智”和“学”会增强人们的竞争机智,但他忽略了“智”和“学”也可引人向上,是导人向善的趋途。

(3)“反者道之动”之二——否定之否定律。老子重视事物相反对立的关系和事物向对立面转化的作用。但老子哲学的归结点,却是返本复初的思想。“返”和“复”与“周行”,都是循环的意思。这是“反”的第二意义。“反者道之动”即是说:“道”的运动是循环往复的,循环运动是“道”所表现的一种规律。

关于“道”的循环运动,老子说:

有物混成，先天地生……周行而不殆……强字之曰“道”，强为之名曰“大”。大曰“逝”，逝曰“远”，远曰“反”。（《老子·二十五章》）

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰“静”，静曰“复命”。复命曰“常”，知常曰“明”。不知“常”，妄作凶。（《老子·十六章》）

所谓“周行而不殆”，就是循环运动而永不懈怠，永不停息。“大”就是运行不息，又称为“逝”；“逝”就是延伸遥远，又称为“远”；“远”又要返回本原，就称为“反”，“反”者“返”也。为此循环不息，效法自然运行的规律，就是“道”。

所谓“复”，就是道的循环往复，周而复始，回归原始根本，也是“周行”的意思。准确地认识和把握这个循环运行规律的“常道”叫做“明”，不能认识把握“常”，就会轻举妄动干出凶险之事。

易学的“一阴一阳之谓道”，“日月往反而明生”的观点，早就揭示出循环运行的自然规律。《泰》卦九三爻辞：“无平不陂，无往不复。”意谓无论什么事物都不是平直发展的，当它发展到终极时，一定会朝相反的方面转变，由运动起点发展到终点，再由终点返还于起点，即谓“复”。《复》卦《彖》曰：“反复其道，复，其见天地之心乎？”意谓阴极而一阳来复，乃是天地的正道，是不可抗拒的自然规律。《易传》中有“原始反终，故知死生之说”，“《易》之为书也，原始要终以为质也”等语，又说“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”太阳和月亮的交替往来，也似在做圆周运动。

易学的“日新之谓盛德”说，说明其“德”在于“日日增新，不断更善”，

今日之明,非昨日之明,应该有隐微的变化。推而广之,日月寒暑循环往复,亦不是止于原点、原貌、原质,而是一个新陈代谢的过程,日新日日新,送往迎来年年新,每日、每月、每年都有新气象、新变化。循环运转式与螺旋式上升是相通的。在大的循环中,经历着小的螺旋式上升;在大的上升过程中,又容纳了小的循环式运动。用现代语言来诠释“日新”说的循环律,它就是辩证法的否定之否定律。

老子继承了易学辩证法思想,他用富有形象性的古典诗歌的语言形式来谈“周行”循环律,也有“日新”说的意蕴。他指出经过发展阶段的事物比前一阶段的事物表面相似,但实质上是提高了。他说:“大成若缺,其用不弊。大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷,大赢若绌。”(《老子·四十五章》)

老子指出好似拙的大巧并不是真正的拙,好似空虚的充实并不是真正的空虚,它们都是原来质的进一步提高后的新质。老子还说:“明道若昧,进道若退,夷道若颡。上德若谷,广德若不足,建德若偷,质真若渝,大白若辱。”(《老子·四十一章》)这一连好几个“若”字,都是指的比原始阶段的质有所提高的新的质。这说明易、老的周而复始的循环观不是原地团团转、单纯打圈子的观念。易、老认识到,每一个循环,看似回复到原点、原貌,实际上是有所上升提高,产生了新质的变化。

钱钟书对老子的“反者道之动”的二义,尤其是对周行循环观,给予相当精透的评价,认为这与黑格尔所谓“否定之否定”理无二致:“‘反者道之动’之‘反’字兼‘反’意与‘返’,亦即反之反意,一语中包赅反正之动为反,与夫反反之动而合于正为返。窃谓吾国古籍中《老子》此五言约辩证之理……黑格尔曰矛盾乃一切事物之究竟动力与生机,曰辩证法可象

以圆形，端末衔接，其往亦即其还，曰道真见诸反复而返复，曰思维运行如圆之旋，数十百言均《老子》一句之衍义。”（《管锥编》第二册，中华书局1986年版，第446页）

（4）老子之道尚坤道。易经“一阴一阳之谓道”，儒、道二家对阴阳二者之道虽皆兼取兼容，但实各家所取各有其侧重：以孔子为代表的儒家崇阳刚的乾道；而以老子为代表的道家则崇阴柔的坤道。现从《易》、《老》两书的对照中来看老子之尚坤道。

①坤厚载物

《坤》卦辞：“坤：元，亨，利牝马之贞。”《坤·彖传》：“坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。”《坤·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”

《老子》：“为天下谷，常德乃足……故大制不割。”（《老子·二十八章》。“大制不割”谓完美的制度不会伤害百姓的）“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓‘玄德’”（《老子·五十一章》）。“慈，故能勇”，“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之”（《老子·六十七章》）。

②坤柔顺、柔弱

《坤》卦辞：“先迷，后得主，利。”（意谓争先则迷失道矣，阴以阳为主，当后而顺则利）《说卦传》：“坤，顺也。”《杂卦传》：“坤柔。”《坤·彖传》：“柔顺利贞。”《易·系辞传》：“乾坤刚柔。”《坤·文言》：“坤至柔而动也刚。”

《老子》：“反者道之动，弱者道之用。”（《老子·四十章》）“不敢为天下先，故能成器长。”（《老子·六十七章》）“柔弱胜刚强。”（《老子·三十六章》）“专气致柔，能如婴儿乎？”（《老子·十章》）“天下莫柔弱于水，而攻坚莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫

能行。”(《老子·七十八章》)“天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有人无间。吾是以知无为之有益。”(《老子·四十三章》)“道常无为而无不为。”(《老子·三十七章》)

③ 坤处谦下

《坤·彖传》:“乃顺承天。”《易·系辞传》:“天尊地卑,乾坤定矣。”“崇效天,卑法地。”《谦·彖传》:“地道卑而上行”(地之道均谦而致光明),“地道变盈而流谦”(地之道变易盈满,充实谦虚)。

《老子》:“贵以贱为本,高以下为基。”(《老子·三十九章》)“知其雄、守其雌,为天下谿。”(《老子·二十八章》)“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”(《老子·六十六章》)“善用人者,为之下。”(《老子·六十八章》)“是以圣人后其身而身先,外其身而身存。以其无私,故能成其私。”(《老子·七章》)“上德不德,是以有德。”(《老子·三十八章》)

④ 坤虚静而藏

《坤·文言》:“至静而德方。”“阴虽有美,含之以从王事,弗敢成也。”(不敢把成功归属己有)《坤·彖传》:“含弘光大,品物咸亨。”《易·说卦传》:“坤以藏之。”

《老子》:“致虚极,守静笃”,“夫物芸芸,各归其根。归根曰‘静’,静曰‘复命’”(《老子·十六章》)。“静胜躁,寒胜热。清静为天下正。”(《老子·四十五章》)“我无为而民自化;我好静而民自正;我无事而民自富,我无欲而民自朴。”(《老子·五十七章》)

⑤ 坤、生

《坤·彖传》:“至哉坤元,万物资生。”《易·系辞传》:“乾知大始,坤

作成物。”《易·说卦传》：“坤，地也，故称乎母。”

《老子》：“谷神不死，是谓‘玄牝’。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（《老子·六章》）“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’。”（《老子·四十章》）

⑥坤、反

《复》卦辞：“反复其道。”《泰》卦九三：“无平不陂，无往不复。”《易·系辞传》：“原始要终以为质也。”“日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”《易·说卦传》：“数往者顺，知来者逆，是故易，逆数也。”

《老子》：“反者道之动。”（《老子·四十章》）“万物并作，吾以观复。”（《老子·十六章》）“大曰‘逝’，逝曰‘远’，远曰‘反’。”（《老子·二十五章》）“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子·三十八章》）“正言若反。”（《老子·七十八章》）

老子论“反”，含义深广，既有对事物变化运动“反”、“返”二规律的归纳要结；又在认识论上提示人们要从反面关系中去把握正面的深刻涵义；还重在对社会种种假仁假义、不公正、不公平等现象的否定和批判。

二、庄子与易学辩证法

《史记·老庄申韩列传》记庄子曰：

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。其著书十余万言，大抵率寓言也……善属书离辞，指事类情，用剝剥儒墨；虽当世宿学，不能自解免也。其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。楚威王闻周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，

重利；卿相，尊位也。子不独见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙；当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉。”

庄子与战国梁惠王、齐宣王同时，也即和孟子同时；但庄子生卒年代难以确切考定，可能比孟子略晚一些。从《史记》传文中，可知庄子之学“要本归于老子之言”；亦可知庄子之独立人格精神。

1. 庄子“道”论

老子论“道”本于“易”之“一阴一阳之谓道”；庄子论“道”亦本于“易”、“老”。《老子·四十二章》论道曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”庄子《天下》篇亦指出“《易》以道阴阳”，而在《田子方》篇（“孔子见老聃”章）说：

至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷，非是也，且孰为之宗？

这就进一步指出，万物生成的根源乃在阴阳“两者交通成和”。这一段老子和孔子的对话，也简略揭示出阴阳变化的规律，即日月、满虚、明晦、生死等“始终相反”的“纪”和“宗”。

《庄子·大宗师》论“道”曰：

夫道有情有信，无为无形，可受而不可传，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而

不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。稀韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母（调和之气）。

这段文字阐述了道的本质特征及其与人的关系。庄子对道的阐释，基本上承继了老子的宗旨和观点，如老子讲的“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”（《老子·四章》）；“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（《老子·二十一章》）；“天得一（即道）以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正”（《老子·三十九章》）等。庄子也说道：“有情有信，无为无形”，“自本自根，未有天地，自古以固存”，“稀韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母”等，认为大道是宇宙的本源，是万事万物的主宰，更是人类的大宗师。

庄子在这里指出“太极”二字，“太极”指阴阳未分的浑沌之气。《易传》亦论“太极”说：“是故《易》有太极，是生两仪（两仪即阴阳二气），两仪生四象，四象生八卦”，八卦演而生万物。易经的“太极”强调“有”，而老、庄强调“有生于无”，“道”在“太极”之先。宋儒周敦颐因此而在“太极”之上，加一“无极”。谓无极生太极，太极分生阴阳，阴阳合生万物。有人认为庄子的这种“道”在“太极”之先、“理”在物之先的论调，类似于黑格尔的“绝对精神”，属唯心主义范畴。但庄子尚有多处论“道”，如：

是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公。

（《庄子·则阳》）

万物殊理，道不私，故无名。（《庄子·则阳》）

阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。此名实之可纪，精微之可志也。（《庄子·则阳》）

穷则反，终则始，此物之所有。言之所尽，知之所至，极物而已。

睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。（《庄子·则阳》）

人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死……臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰：“通天下一气耳。”（《庄子·知北游》）

邀于此（指气，亦即道）者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明。其用心不劳，其应物无方。（《庄子·知北游》）

天不得（指气）不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道（气即道）与。（《庄子·知北游》）

《至乐》篇叙述庄子妻死，鼓盆而歌时，他对惠施回答说：

是其始死也，我独何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春、秋、冬、夏四时行也。

这种以无形的物质性的阴阳“气化”作用论道，有人认为是唯物主义的宇宙观，也不无道理。

庄子思想很复杂，又用恍惚的语言形式来表达观点，其间不免有互相歧异甚至矛盾之处，他所谓的“道”究竟是唯心主义还是唯物主义，他自己也说不清、道不明。若说他的“道”属于自然主义的思想，恰是比较符合实际，比较恰当的。

老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子·二十五章》）“道”是天地阴阳自然运行的规律、法则，人效法天地，就是效法天地阴阳自然运行的这个总规律。庄子承继老子之说，其《庄子·渔父》篇曰：

道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。

道是天地阴阳运动的必由之路，“为事逆之则败，顺之则成”，治国、立身亦如此，都须任其自然，切忌凭主观意愿人为强加、横加干预。任其自然，便是“无为”。老、庄的“无为”，就是《易经》的《无妄》卦的“无妄为”之意，就是要排除主观意志的干扰，须按自然规律办事，所以能“无为而无不为”：

四时殊气，天不赐，故岁成；五官殊职，君不私，故国治；文武大臣不赐，故德备；万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为。（《庄子·则阳》）

天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化生……万物职职，皆以无为殖，故曰天地无为也而无不为也。（《庄子·至乐》）

庄子在《养生主》篇所写的“庖丁解牛”的寓言故事，其出神入化的解牛技艺，就因为“依乎天理”（自然的纹理结构）、“因其固然”、“以无厚入有间”而“游刃有余”、“以神遇而不以目视”，体悟了“自然”之道的缘故。“道术”之“术”（技艺）如此，如掌握了天地阴阳自然运动之道，顺此规律、法则行事，则都能达到“无为而无不为”的成功。

2. 万物变易及其规律

《易经》的“易”，由“日”、“月”二字组成，象征明晦盈亏的流变。易学是专论变易的学问。老子承易学理论，以“反者道之动”一语总结万物变易的规律。如上文所说，“反”包含“反”、“返”二义，即万事万物的运动变化都符合对立面互相转化规律及循环往复的规律（实即否定之否定律）。

这是老子继易学“一阴一阳之谓道”和“日新”说的理论而总结出来的。

庄子继“易老”之说亦有发挥：

道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。故物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。（《庄子·秋水》）

合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。（《庄子·山木》）

阴阳相照，相盖相治，四时相代，相生相杀……安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。（《庄子·则阳》）

万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦，是谓天均。（《庄子·寓言》）

随序之相理，桥运之相使；穷则反，终则始。（《庄子·则阳》）

庄子亦如老子，对社会的种种反面的现实，诸如统治者对人民的残酷剥削和压迫，自私自利而又假仁假义的虚伪等现象，加以深刻的揭露和批判，要促使社会“返朴归真”。

《庄子·则阳》篇讲了一个故事：柏矩求学于老子，他向老子请求去齐国游历考察。他到了齐国，看见一个受刑示众的尸体，他就推动尸体使其正卧，脱下朝服覆盖尸体，仰天号哭说：“先生呀！先生呀！天下有大患，你却先遭难，俗话说不要为盗，不要杀人！荣辱来临，然后看出它的弊病！财货积聚，然后看出它的争攘。现在树立了人所诟病的，积聚了人所争攘的，使人的身体穷困而休止的时刻，要想不走入这种地步，办得到吗！？”

“古时候的人君，把有所得归功于人民，把有所过归咎于自己；以为正道在于人民，以为过错在于自己；所以只要有一个人丧失了生命，就退而自责。现在却不是这样。隐匿真相而责备百姓不知，制造困难却归罪人民不敢做，增加事务却惩罚人不胜任，延长途程却加诛人的不能达到。人民知穷力竭，就以虚伪的来应付，人君常作伪事，士民怎能不虚伪呢！能力不足便做假，智慧不足便欺骗，财用不足便盗窃。盗窃的风行，要责备谁才是呢？”

庄子想使社会“返朴归真”，就是希望回归到伏羲神农黄帝的“三皇”时代。

3. 从“玄同”到“齐物”

《老子·五十六章》曰：“知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓‘玄同’。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。”这是说，大道的玄同境界能和光同尘，能天人合一，合二而一，对万物一视同仁，不偏执于一端，不分亲疏，不分利害，不分贵贱，达此玄妙齐同的境界，圣人才为天下贵。

庄子在《秋水》篇里借北海若口说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差（指万物的大小差别）观之，因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趋（价值取向）观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非，则趋

操睹矣……由此观之，争让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。”

这段议论表现了庄子哲学中的相对论（非爱因斯坦的“相对论”）的观点，认为一切事物的大小、是非都是相对的，人生的贵贱、荣辱也是相对而无常的，因而要求人们不应执着于人为得失而伤害自然本性，一切顺应自然而返归人生的真谛。

《秋水》篇接着议论说：“盖师是而无非，师治而无乱乎？是非明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳（这好比是说只师法天而抛弃地，只效法阴而抛弃阳一样），其不可行明矣！”

这是说，对事物阴阳对立的双方，都应兼容、兼顾，都可“两行”，若只固执一端，“其不可明矣”。庄子说：“是以圣人和之以是非，而休（止）乎天钧（自然的均衡），是之谓两行（即对立双方各得其所，或两端都可行）。”庄子的“两行”说也符合于“一阴一阳之谓道”的易理。

但是，庄子有时夸大了事物的相对性，以致成为相对主义。如在《齐物论》中说：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。”“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？”“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”“天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一”等等。都把世间一切事物的彼此、是非、大小、寿夭等看成完全相对甚至齐同，取消了转化的任何条件和判断的客观标准，结果变成绝对的相对主义。

可是，在现实社会生活中，就有如诸子百家争鸣，是是非非的争辩，钱财权位的争夺。有鉴于此，庄子在《齐物论》中提出了“枢始得其环中，以应无穷”的“环中”论。对这“环中”论与相对主义相结合的学说，有人

就讥讽为“折衷主义”、“滑头主义”以及“此亦一是非，彼亦一是非，若无是非心，庶几免是非”的“避世主义”。

列宁说：“对于客观的辩证法说来，相对之中有着绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”（《哲学笔记》）恩格斯说：“物体相对静止的可能性，暂时的平衡状态的可能性，是物质分化的根本条件，因而也是生命的基本条件。”（《马克思恩格斯全集》第20卷，第589页）这就是相对与绝对的辩证关系，即相对中有绝对，绝对寓于相对之中。庄子有时分割了这相对与绝对的关系：当他承认并强调事物运动变化的绝对性时，就否认相对静止的可能性；当他承认并强调事物的相对性时，就排斥了绝对。真理过头一步就成谬误。一切主张相对主义者，都会遇到一种质问，即：你主张一切都是相对的，那么，你这一主张也是相对的，首先就不是真理。

现代辩证唯物论者常说：“两点论、重点论、不极端论”，“一切以时间、地点、条件为转移”，“具体问题具体分析是马克思主义的活的灵魂”。以此对照庄子的“两行”说、“环中”论，我们发现，他承认了“两点”论，即事物都存在正反矛盾两端，都可兼容、兼行，这是合理的；但他缺失了对于矛盾问题应有的具体分析，也就缺失了对矛盾主要方面的性质判断以及应有的原则立场，这就成了“折衷主义”或墙头草，随风倒的“滑头主义”。

还是《易经》中的“时中”说、“中正”论，更合唯物辩证法原理。《易经》强调说“与时偕行”、“时止则止，时行则行，动静不失其时”（《艮·象》）。《易经》六十四卦每卦共六爻，以居中的二、三、四、五爻为“中爻”。每卦由上、下两经卦相合共六爻，以二、五爻为“中位”。凡阳爻处于上卦

之中位(即第五爻),阴爻处于下卦之中位(即第二爻),则就是所谓“中正”,表示事物的稳定合理状态,因阳爻处第五爻位称为“刚中”,象征“刚健守中”,阳爻处第二爻位称为“柔中”,象征“柔顺守中”。这“中正”是易爻中美善的象征。

从六十四卦每卦六爻的结构来看,在上下两经卦之间,即三、四爻之间,其实不存在“不偏不倚”的“中间路线”,那是一种不三不四、不上不下的虚拟状态。所以“不偏不倚”的绝对“中庸”不是绝对的“中线”。那种抱定“不好不坏、亦好亦坏,不左不右、亦左亦右”的认识,是说不通,行不通的。

从易卦结构及其对爻位的解释来看,所谓的“中”其实是一条有相当宽度的“带”,六爻中从第二爻到三、四爻到第五爻都是“中爻”,都是“中带”的范围,在此范围内伸缩进退、阴阳应合,都符合中道。因此,中阴中阳、中上中下、中左中右都可以,都可谓“适度”,过此则“亢龙有悔”。《乾·文言》曰:“亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。”一味知进而过“度”,则“物极必反”而“过犹不及”。

哲学的“中”不同于数学的“中”,在形象的“中带”(中间地带)范围内伸缩进退而不过“度”(程度、限度、法度),即合符“中道”。所谓“两点论而重点论”,就是根据时间、地点、条件的变化,全面思考衡量,能兼顾矛盾两端而又恰当选择侧重,有所侧重而又不过度,这就是“执两用中”的“中道”。由此可知,庄子在《齐物论》中所讲的“两行”说,“环中”论,与易学的“执两用中”的“中道”论是有一定差距的。

4. 有待——无己、无待——逍遥自由

庄子在《逍遥游》中说,那大鹏在高空能飞行九万里,还得有赖于它

大翼下的风。“列子乘风漫游，轻松美妙极了，过了十天半月才回来。他对于福报的事，并没有汲汲去追求。列子虽然可以免于步行，还是要依靠风力才行。”大鹏和列子都有待（依赖），还未达到绝对自由的境界。

《逍遥游》接着说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：‘至人无己，神人无功，圣人无名。’”（“如果能够把握天地的本性，顺从阴、阳、风、雨、晦、明六气的变化，畅游于无穷的世界，他还有什么必须依赖的东西呢！所以说：圣人无一己的私念，神人无功业的束缚，圣人无名声的牵挂。”）总之，若能遵循天道，自然无为，不汲汲于名利富贵的追求，人生绝对能获得自由和幸福。

《史记·老庄申韩列传》记庄子的一段传说：

楚威王听说庄周有才干，派了两名使者，带着贵重的礼物，聘他做楚国的宰相，庄子嘲笑地对楚国的使者说：“千两黄金确是很重的聘礼，宰相也确是尊贵的职位。你们没有看见过祭祀天地时供神用的肥牛吗？养了好几年，把它养肥了之后，宰杀了，给它盖上绣花的被子，抬到太庙里去。试替这个被宰的肥牛着想：这时候它即使想当一个又瘦又小的猪崽，办得到吗？你们赶快走开，不要玷污了我。我愿意终身不做官，只图个精神痛快。”

这就是庄子欲达无己、无待而获“个人自由”的精神面貌。为求无己、无待的绝对自由，庄子在方法论上援引出“坐忘”、“心斋”二说。

所谓“坐忘”：“堕肢体、黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）即忘掉肢体、除去聪明、离异形体、扫灭智识，与天地万物混同为一体，这就叫做“坐忘”。也就是说，只有忘却世间万事万物的存在和自我的存在，从而与天道混同为一，才能“得道”而获得自由。

所谓“心斋”：“唯道集虚。虚者，心斋也。”（《庄子·人间世》）意即修道只有排除名利种种杂念，达到清静空明的“心斋”境界，才能自由自在地以空灵应对万变。

但是，这“坐忘”、“心斋”只是庄子理想化、极致化的说法而已。在人间不可能有这种永久的绝对“无待”的绝对的自由。庄子自己就因贫困而向监河侯借粟而遭拒（这也只是传说，大概那时庄子还未炼就不食人间烟火的“辟谷”神仙术），说明“有无相生”，不可能是绝对的“无待”，也即不可能有绝对的永远的自由。

庄子的绝对自由论是向自己的内心世界追求的，他幻想一个绝对自由的世界，而又明知没有这种地方，但还是用以慰藉自己的灵魂。庄子自己说：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广漠之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。”（《庄子·逍遥游》）原来他追求的绝对自由世界，乃是“无何有之乡”，“无何有”即没有那么个地方，明知其无却以“无”为“有”，这就有点像自我欺骗的“精神胜利法”。

在天人关系上，庄子强调人必须顺天。人们常说，“尽人事，听天命”，庄子却否定人的主观能动性，而一味强调顺其自然，听天由命。庄子所说的“天”，并不是宗教所说的有意志的主宰之天，所说的“命”，也不是宗教所说的“上帝的命令”，而是指人力所无可奈何的自然的力量。庄子的论证，主要在于否认人的主观能动性及其对自然的影响。他说：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣。”（《庄子·山木》）这就是说，只能天影响人，人不能影响天；人只能顺从地（“晏然”）顺应自然界的变化（“体逝”）。庄子说：“求其为之者而不得也，然而至此极者，命也夫。”（《庄子·大宗师》）又说：“不知吾所以然而然，

命也。”(《庄子·达生》)又说:“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变,命之行也。”(《庄子·德充符》)这就是说,“命”是无法理解、无法抗拒、也无法逃避的;人只可以顺从。所以说:“知其不可奈何,而安之若命,德之胜也。”(《庄子·人间世》)总之,在庄子看来,须一切顺其自然,“听天由命”。这正是荀子在《解蔽》篇中所说的“庄子蔽于天而不知人”,这个评论是恰当的。

必然与自由的关系正如天、人关系一样,是对立统一的关系。庄子看到自由不是对客观必然性的否定,而是对它的了解和适应,这当然是对的。但是他做过了头,以为遵循客观规律就是把个人主观能动性全部否定,甚至连人所要追求的生活目的也一齐摒弃。实际上,人是为了达到一定目的而运用客观规律的。如果取消目的,完全随波逐流,也无所谓自由。庄子赞美忘己而自适的生活态度:“忘足,屣之适也;忘要(腰),带之适也;知忘是非,心之适也;不内变,不外从,事会之适也。始乎适而未尝不适者,忘适之适也。”(《庄子·达生》)其实这样做是没适,没有自由的,只是自我安慰而已。

关于生死问题,庄子在好多篇章中讲到。《庄子·养生主》讲了一个故事。老聃死了,他的朋友秦失来吊,哭了三声就出来了。有人怪他对朋友没有感情。秦失说:我看见有些人在那里哭得很悲痛,这是“遁天倍情,忘其所受,古者谓之遁天之刑。适来,夫子时也;适去,夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,古者谓是帝之县解”。意思就是说,一个人的生,是由于偶然的会,他的死,是随顺自然的规律。不懂得这个道理的人,对于死有过分的悲痛,这种悲痛,是由要逃避自然规律而来的,因此他就要受一种刑罚。这种刑罚叫遁天之刑,其内容就是那个悲痛。懂得

这个道理的人,就可以不受这种刑罚,能从悲情的束缚中解放出来。这种解放,就是自由。

《庄子·齐物论》、《庄子·逍遥游》反映了中国古代人们要求平等、自由的愿望。近代资产阶级革命家章太炎作《齐物论释》开宗明义就说:“齐物者,一往平等之谈。”表现出反帝爱国、要求平等自由的倾向。另有许多学者,对《庄子·逍遥游》中所说的“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮”那种独立、自由的思想加以赞赏。现在,我们对庄子的学说思想,也应抱批判继承的态度。

第四章 墨子与易学辩证法

墨子的生卒年代及他的出生地，古史没有一个确切的记载，后人说法很多，也很难确切断定。中国最早的纪传体史书《史记》中，也没有他的传记，仅在《孟子荀卿列传》之后，附了几句话，说道：“盖墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”

春秋战国之交是中国古代社会激烈变动的时期，中国古代社会奴隶制和封建制的分水岭就在这一时期。确定墨子的生卒年及其故里，对于了解墨子生活的时代背景、条件和对其进行历史评价是一个重要依据。

大致来说，墨子生于孔子卒后十多年，卒于孟子生前几年。墨子的生平在孔、孟之间。清人孙诒让在《墨子年表》中，考定墨子出生于前468年（周定王元年或鲁哀公二十七年），卒年为公元前378年，享年90岁，与孔子享年73岁，孟子84岁，都可谓长寿。

关于墨子的故里，说法亦不一，有说宋国人、楚国人、鲁国人，也有说是印度人、阿拉伯人，但多数研究者则确定是鲁国人。据高诱在《吕氏春秋·慎大览》注中说：“墨子名翟，鲁人也。”《吕氏春秋·情欲篇》说：“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之。其后在于鲁，墨子学焉。”这是说，墨子是鲁国人，年轻时在鲁国，跟史角的后人学习

过。《淮南子·修务篇》说：“昔者楚欲攻宋，墨子闻而悼之，自鲁趋而十日十夜，足重茧而不休息，裂衣裳裹足，至于郢。”证明墨子自从鲁出发远行说非攻。《墨子》书中记叙的墨子活动，也多以鲁国为中心。如《墨子·贵义》篇中说：“墨子自鲁即齐，过故人。”《墨子·鲁问》篇中说，越王“迎子墨子于鲁”。墨子为鲁人似无可疑。墨子的先人墨夷氏曾在宋国为官，墨子出生于鲁时，已沦为平民，曾从事过木工，被当时贵族社会视为“贱人”、“鄙人”。

考证墨子为鲁人的意义，在于更可了解墨子近儒脱儒之造士过程。鲁是周公之邦，诗、书、礼、易、乐、春秋六艺资源极其丰沛，文化相对发达。鲁襄公二十九年，吴公子季札来鲁请观周乐，《诗》之风、雅、颂及乐舞兼备。又《左传·昭公二年》记载，晋国上卿使鲁，“观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》”，叹息“周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也！”墨子年轻时就是从鲁儒那里开始学习先王与圣人之道。《淮南子·要略训》曰：“墨子学儒者之业，受孔子之术。”《淮南子·主术训》亦曰：“孔墨皆修先圣之术，通六艺之论。”墨子书中也广泛引用《诗》、《书》、《春秋》，可证墨子确实学习过“儒者之业”，有些观点与儒家相同。

但是，墨子是木工出身的劳动者，劳动给予他讲求实际的习惯，这种习惯同儒家脱离实际的空谈与琐碎的礼教格格不入。所以他从近儒到脱儒，跳出了儒家范围，别成学派。如《淮南子·要略训》所说：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，（久）服伤生而害事，故背周道而用夏政。”这里的“背周道”就是背弃儒家之道的周礼，“用夏政”就是采用传说中的先王夏禹之道。

墨子学先王之道，目的为治国平天下，遍利天下之民。他兼学尧、

舜、禹、汤、文、武之道而以夏禹为重点。大禹生活在原始社会的末期，他的任职是由氏族联盟选举的，当初任务是领导大家治理危害民众生存的洪水泛滥。大禹受命以后，“亲操耒耜”，“湮洪水，决江河”，“沐湛雨，栉疾风”，“日夜不休”，多年在外，三过家门而不入，最后弄得“腓无胈，胫无毛”，形劳天下如此。墨子提倡的就是这种夏政，这种克勤克俭，务为万民兴利除害的精神，心大禹之心，行大禹之行，学大禹之学，志大禹之志，不如是，则所谓“非禹之道，不足为墨”者也。墨子提出的兼爱非攻、尚贤尚同、非命、节用等十种理论，与维护君君臣臣父父子子之道的周礼是大不相同的。由于他的主张获得了以劳动者为主体的社会大多数人的拥护，墨子学说很快就成为与儒学并驾齐驱的“显学”。

先王道术，实以伏羲创八卦后的易道为主导，六艺之学亦以易学为先源。墨子学先王之道，受孔子之术，必与易学密切相关。如大禹治水，用“疏”不用“堵”，即与易术有关。《墨子·耕柱》篇载：“夏后开使蜚廉折金于山川，而陶铸之于昆吾，是使翁难雉乙卜于白若之龟，曰：‘鼎成，三足而方，不炊而自烹，不举而自臧，不迁而自行。以祭于昆吾之虚，上乡！’乙又言兆之由曰：‘飨矣！逢逢白云，一南一北，一西一东，九鼎既成，迁于三国。’”

由此可知，墨子亦曾研习夏之《连山易》。当然，墨子之思想并非纯尚夏禹，如上所说，尧、舜、禹、汤、文、武等先王圣哲均为墨子之崇尚对象，《墨子》书中亦多有论及。就以“受孔子之术”来说，孔子“晚而喜《易》，读《易》韦编三绝”，于易术多有创见，墨子必受其影响，且亦有所发明。其实，儒、墨两家于易学各有创发、互有影响。

《汉书·艺文志》言曰：“诸子十家，其可观者九家而已，皆起于王道

既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之述逢出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取舍诸侯，其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者各推所长，穷知究虑，以明其志，虽有长短，合其要归，亦六经之支与流裔。”又言：“六艺之文，乐以和神，仁之表也；诗以正言，义之用也；礼以明体，明者著见，故无训也；书以广听，知之术也；春秋以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之源。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”

在班固《汉志》看来，《易》为六经之源，而六经又是诸子之源，以此而言，诸子之学盖出于《易》。那么，作为“诸子九家”之一的“墨家者流”，其学术必与《易》有关，且各家之易学观互有影响。

这里，牵涉到《易传》的作者问题，也有多种说法。一般认为《易传》十翼为孔子及其后学所作；也有认为是先秦道家学派所作；也有认为先秦儒、道、墨、名、阴阳诸家于《易传》都有参与与影响。作为当时两“显学”之一的墨家，必然亦于《易传》互有影响。

例如，墨子及其后学的“时空”观、天地论，对于文饰《乾》、《坤》两卦的《易·文言传》的影响。《墨子·辞过》言：“凡回于天地之间，包于四海之内，天壤之情，阴阳之和，莫不有也，虽至圣不能更也。何以知其然？圣人有传：天地也，则曰上下；四时也，则曰阴阳；人情也，则曰男女；禽兽也，则曰牝牡雌雄也。真天壤之情，虽有先王不能更也。”这与《易·系辞上》所概括的“一阴一阳之谓道”相同。而《易传》之天地、四时、上下、阴阳、男女等范畴均与《墨子》有关。如“天尊地卑，乾坤定矣”；“乾道成男，坤道成女”；“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日

月”；“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”（《易·系辞》）；等等。可以看出，《易传》之基本范畴与《墨子》之说都互有影响。

再如，《易传》吸收了墨家学说中的功利思想。《墨子》言：“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。”（《墨子·兼爱下》）《易·说卦传》说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”把仁与义统一起来。《易·系辞传》说“理财正辞，禁民为非曰义”。义利兼顾，把义与利统一起来。《易传》还以《墨子》的“丝麻布绢，以为民衣”、“耕稼树艺，以为民食”、“作为舟车，以便民事”（《墨子·辞过》）及“车之利”、“舟之利”、“宫室之利”、“兵之利”（《墨子·节用上》）等为据，举出了许多卦象，论述了《易经》“观象制器”，以便民利的思想。

再次，《易传》亦吸收了《墨子》之“以往知来”、“以见知隐”、“察类明故”的思想。《墨子》曰：“是故子墨子曰：‘古者有语，谋而不得，则以往知来，以见知隐。谋若此可得而知矣。’”（《墨子·非攻中》）又言：“未察吾言之类，未明其故者也。”（《墨子·非攻下》）正是在《墨子》的启示下，《易传》进一步发挥了这一思想。如言：“夫《易》，彰往而察来，显微而阐幽。”“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观乎天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说。”“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”“是以明于天之道，而察于民之故。”“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”“夫《易》，圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务。”（《易·系辞》）又以《观》、《咸》、《恒》、《萃》等卦的《彖传》说明此理。由此可以看出，《易传》从全方位角度发展了《墨子》的认识论思想。

在古希腊，有一位比墨子早出生七八十年的名叫赫拉克利特的哲学家，他认为万物都是对立的统一，事物的运动根源是对立的斗争。列宁在《哲学笔记》中对赫拉克利特的哲学思想给予了高度的评价，认为他是“古代辩证

法的奠基人之一”。毛泽东在延安时看了陈伯达写的《墨子哲学思想》，认为墨子是中国的赫拉克利特。是的，墨子的辩证的哲学思想确是丰富的。墨子论著中关于阴与阳、公与私、义与利、知与行、名与实、同与异、正与偏、大故与小故等哲学范畴的探讨都含有丰富的辩证法因素。

我们试从对儒、墨、道诸家哲学思想的互相影响及其异同的比较中，从《墨子》有关论述对《易传》的影响分析中，再从《易》、《墨》本体论、认识论、方法论总体综合考察中，概括出墨子及其后学在易学辩证法方面的几点突出成就及其特色。

一、辩证唯物宇宙论、世界观

中国古代哲学上有一个争论很激烈的问题，即天地万物从“无”开始还是从“有”开始呢？老子首先主张从“无”开始，故说：“无，名天地之始。”（《老子·一章》）又说：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子·四十章》）而墨子认为天地万物始于“有”。两者互相反对。

《墨子·经下》说：“欧物一体也，说在俱一、惟是。”意谓不同的事物就其共同处而言是一体的，宇宙、天地万物共为一体。这里，墨子提出了物质具有最大的概括性和普遍性的特征，指出了所有物质形态的共性，即物质统一性。先秦阴阳五行学派将水、火、木、金、土这五种元素作为宇宙起源和变化的原始物质形态。墨子继承并发展了这一观点，提出“五行毋常胜，说在宜”（《墨子·经下》）这一说法。墨子认为，“五行”作为宇宙的本质属性是不断地变化和发展的，五行没有经常的、固定的胜克的顺序，关键在于五行各有其特性与适宜之处；宇宙本质属性的变化，是在事物自身各有其特性的基础上，通过外界的选择和其他因素的综合作用而实现的。墨子作为古代唯物主义哲学家，已经有意识地将朴素唯物主义与自然辩证法相结合。

墨子的这种对于宇宙的物质统一性与变化性的认识,与《易经》就有渊源关系。易学认为宇宙起源于混沌未分的气的物质状态的“太极”,由“太极”分为阴阳二气而再化生万物。现翻译《易·系辞上》这段文字于下:

所以《周易》创作之先有(混沌未分的)太极,太极产生(天地阴阳)两仪(阴阳二气),两仪产生(太阳、太阴、少阳、少阴)四象,四象产生(天地雷风水火山泽)八卦;八卦(的变化推衍可以)判定吉凶,判定吉凶就产生盛大的事业。所以仿效自然没有比天和地更大的;变化会通没有比一年四季更大的;高悬表象显示光明没有比太阳月亮更大的;尊崇高尚没有比富豪荣贵更大的;备置实物让人使用,创成器具来便利天下,没有比圣人更大的……

由上述比较可知“《易》有太极”说,与墨子所说的世界的物质统一性、变动性,其基本精神是一致的。

先秦时所谓“宇宙”观,其实即谓“时空”观。《淮南子·齐俗训》说“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”,就是这个说法。《墨子·经说上》:“久,古、今、旦、暮。宇,东、西、家(即‘中’)、南、北。”“久”是指哲学上的时间概念,遍指包括古今旦暮的各种不同时间;而“宇”是指哲学上的空间概念,遍指包括东西南北中的不同处所。墨子进一步论证了时间和空间是事物存在的基本形式、时空是有限与无限的统一、时空与事物运动的关系等,这在中国古代哲学史上具有重要的理论意义。

时空是一切存在的基本形式。但时空有无界限呢?墨子认为无限的时空是由有限的时空所组成。所以“久(时)有穷无穷”,“宇(空)有穷无穷”。“穷,或不容尺,有穷;莫不容尺,无穷也。”(《墨子·经说上》)用尺去量局部空间区域,总有不能容纳尺的时候,那就叫有穷,即有限空

间;如果没有不能容纳尺的时候,那就叫无穷,即无限空间。对于时间,“始,时或有久,或无久,始当无久”(《墨子·经说上》)。墨子认为“始”是宇宙运动变化的开始,时间或指无限时间或指有限时间,“始”是指有限时间的发端。

时空与运动的关系问题,墨子认为宇宙是活的,是不断运转的,对于天地万物的生存变化,他给予了深入的探讨与研究。《墨子·经上》阐述了时间、空间与运动的关系,认为“动,或徙也”,即是说,物体的运动是物体空间位置的迁移,其要点在于与时间长度有关系,时间的长度由物体的空间位置表现出来。墨子认为,宇宙万物的现象相互配合,形成一个系统,以时间为经,以空间为纬,宇即空间,宙即时间,所以宇宙万物的存在变化皆不离空间与时间。充满时空都是有形之物,但物质何以运动?由于“力”。所以说“力,形之所以奋也”(《墨子·经上》)。世界上没有无力之物,也没有无物之力,这是物理学上的基本原理。宇宙之间,纷纭万状,都不外物质运动的形态。由此可以肯定墨子的宇宙论是属于唯物论阵营。

墨子认为宇宙的进化是一种矛盾现象。他所讲的矛盾辩证式,即整个宇宙万物依照“正反合”的法则而发展的。《墨子·经下》:“合与一,或复否,说在拒。”吴毓江《墨子校注》:“与者匹敌对立之意,合对敌之两思想为一,故曰‘合与一’。即合之,思想自身又孕育矛盾,生出否定思想而互相对立,故曰‘或复否’。此种内在之矛盾性互相抗拒,往复演化于正反合之中,在人类进化长途上隐为一定律而莫能或违。”宇宙内部充满了矛盾,相互排斥和融合,事物内部的对立斗争构成了事物发展的根本动力,这是墨子对事物内部对立统一的认识。再证之以上引《墨子·辞过》

的一段话(意译):“凡轮回于天地之间,包裹于四海之内的事物,天地之情,阴阳之和,一切都具备了,即使最圣明的人也不能改动。怎么知道是这样呢?圣人传下的书说:‘天地称作上下;四时称作阴阳;人类分为男女;禽兽分为牝牡雌雄。这是真正的天地之情,即使有先世贤王也不能更改。’”这圣人传下的书,可能就是《易经》,易学所论的“阴阳对立统一”律、循环论,就是宇宙世间万事万物发展进化的“不易”规律。

墨子的宇宙论,与《易传》的“太极”论、“一阴一阳之谓道”、“时位”、“与时偕行”诸说,是一脉相承的。

二、知行合一的认识论

认识论是哲学的重要内容,墨子在这方面造诣颇深,贡献颇大。在思维对存在的关系这一哲学根本问题上,墨子认为“实”在先,“名”在后,名(概念)是模拟客观事物的实在,肯定了存在第一性,思维第二性。所以墨子的认识论是属于唯物的反映论的。

《墨子·经说上》:“物,达也。有实必待文多也。”墨子认为,物质是最通达、最普遍的名称,凡存在之实均可以通过“物”反映出来,“物”构成了主体认识的唯一来源。

《墨子·经上》:“知,闻、说、亲。”墨子把知识分为三种,即“闻知,说知,亲知”,而以亲身体验而得的直接经验作为认识的首要来源,把亲身的“行”放在首位。《墨子·小取》:“焉摹略万物之然,论求群言之比。”这里表明人类的主观认识要以客观事物为基础,以考察“物之所以然”作为认识的直接来源,以别于“群言”这种间接知识。

墨子承认认识是一种实践的、发展的过程,他认为这过程大致可经

历三个阶段,即“虑”、“知”、“恕”。《墨子·经上》:“虑,求也”;“知,接也”;“恕,明也”。“虑,求也”,意谓思虑是求知过程的开始,是以其认识客观事物的能力对未知事物的一种探求。“知,接也”,意谓知觉来源于感觉,即来源于感觉器官与客观事物的接触,并且能描述它的特征。在这个感性认识阶段,感官接触外物,形成感觉、知觉以及表象、印象,同时人们还能将这种感知描述出来。“恕,明也”,意谓这是由“知”到“恕”的理性认识的飞跃,是人们对事物达到更明晰的把握,是用其认识、认识对所感知的事物进行评论、推理、分析的思维活动。墨子的“虑、知、恕”构成了一个完整的认识过程,同时已经明确地区分了认识的对象与主体,指出认知主体对客体的认识是在对客观事物的初步观察、感觉、分析的基础上得出的;直至后期墨家“辩”学体系的完整提出,对“名、辞、说”理论的深化,说明墨家对思维的基本形成给予了前所未有的抽象和概括。中国古代将认识的发展过程提高到如此程度,是墨家自发地将辩证法应用于反映论的结果。

认识的正确与否以及正确的程度,须从实践中得到证明。只有当认知结果达到了与实践相结合,行之有效且合义理,才能被证明是对真理的认识。墨子在《耕柱》篇中说:“言足以复行者,常(尚)之;不足以举行者,勿常(尚)。”《贵义》中说:“言足以迁行者(向善之行为),常之,不足以迁行者,勿常。”因此,墨子特别强调“仪”,即标准的重要。没有一定的标准,是非利害根本就无法分辨。他说:“言必立仪。言而无仪,譬犹运钧之上而立朝夕者也,是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。”(《墨子·非命上》)《墨子·非命上》接着讲:“何谓三表?子墨子曰:‘有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。

于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废(发)以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。’”

“三表法”，推其究竟，前两表仍然是以实际的经验为基础的。所谓“本之于古者圣王之事”，即是根据古时圣王实践所得的经验；所谓“原察百姓耳目之实”，即是参酌当时百姓在实践中所获得的经验。至于第三表，所谓“废(发)以为刑政，观其中国家百姓之利”，即是要在实践中去验证理论是否合乎实际，换句话说，就是以实践作为真理的标准，以是否行之有效且合乎人民功利为标准。墨子把“事”、“实”、“利”、“观”、“察”、“本”综合起来，以间接经验、直接经验和社会效果为准绳，努力排除个人的主观成见，提出了检验认识真伪的标准。

墨子的认识论虽然过分强调感觉经验的真实性，对理性认识重视程度尚嫌不足，但“三表法”强调以感觉和实践经验作为检验认识正确性的标准，可以说是中国“实践论”的初始形态，在中国认识论史上具有重要的意义。

墨子的认识论与易学的渊源关系，从《易经》第二十卦的《观》卦也可以“观”出来。《观》卦即论观察之道。“观”指各种观察对象和观察方法，包括宏观、微观、上观、下观、观物、观人、观事，最重要的是观心。“观”这个卦象告诉我们怎样才能正确地去理解、观察外物，怎样才能将主观与客观的东西相融合而认知万事万物，教给我们以一种科学的方法、正确思维的方法，因此这一卦特别重要。我们知道，《易》之八卦就是我们的祖先伏羲“观”出来的。《易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”其他，《易传》还有多处论

“观”：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。（《易·系辞上》第二章）

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。（《易·系辞上》第二章）

（圣人）仰以观天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。（《易·系辞上》第三章）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。（《易·系辞上》第六章）

天地之道，贞（守正）观者也。日月之道，贞（守正）明者也。天下之动，贞（守正）夫一者也。（《易·系辞下》第一章）

知者观其象辞，则思过半矣。（《易·系辞下》第八章）

（圣人）观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。（《易·说卦传》）

物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。（《易·序卦传》）

《临》、《观》之义，或与或求。（《易·杂卦传》）

由上所引“观”论，可知易学所谓的观察（认识），是指整体性、全面性的观察；是据事物运动、发展变化的动态性的观察；是据“时”、“位”不同而在转化中的观察；是上下、内外、主客相结合的观察；是应抱中正、道义价值观的观察；是看是否符合人民实际功利的观察；等等。亦可知墨子的认识论与《易经》的渊源关系。

例如，《观》卦的卦辞说：“观：盥而不荐，有孚颙若。”这里提到了“盥”

和“荐”两种祭祀礼仪。“盥”是酒浇到地上进行祭祀。“荐”是进献的意思，古代的祭祀是先把酒洒在地上，然后把牛羊猪为牺牲供奉上去。这个《观》卦本来是先观“盥”，后观“荐”，但是后来不用观“荐”，甚至不用“荐”了，观了用酒浇地的仪式就行了。为什么？因为“有孚颙若”，只要有诚信、肃敬之心就行了。墨子有观于此，再结合对古今民风的考察，提出了“节葬、短丧”的主张。《墨子·节葬下》说：“所以，古代的圣王制订出的埋葬法则就是：‘棺木三寸厚，能够让尸骨腐烂就行了；衣服被褥三件，足以掩盖住难看的尸体就行了。至于下葬，墓坑不要挖到泉水的深处，向上也不要使腐臭的气味散发出来，坟地的面积长宽分别是三尺就可以了。死者埋葬后，活着的人不要长久哭泣哀伤，应该尽快从事自己的工作，人人各尽所能，用以交相谋利。’这就是圣王制订的丧葬法则。”（意译）无论祭祀或丧葬，只要表达出诚信肃敬之情就行了。墨子的这种观点，也就符合了“三表法”中“上本之于古者圣王之事”的精神，能够移风易俗，有益于社会民生，无疑是正确的、进步的。

《易经》中较多地运用了类比推理这种思维方式，这对墨子的认识论也有较大的影响。《易经》中每卦都有《象传》，可以观象比类明义。如《乾》卦《象》曰：“天行健，君子以自强不息。”这里用天的不断运行，比喻君子的不断上进。《大有》卦构成离上乾下，火在天上，比类“君子以遏恶扬善，顺天休命”。《咸》卦，兑上艮下，山上有泽，比类“君子以虚受人”。《大壮》震上乾下，雷在天上，比类“君子以非礼弗履”等。

从认识论中特别重要的《观》卦来看，《观》卦，上风下地。《象》曰：“风行地上，观；先王以省方观民设教。”（《易·象传》说：“和风吹行地上，万物广受感化，象征‘观仰’，先代君王因此省巡万方，观察民风，设布教

化。”)如“风行地上”的观察,应该具有普遍的、全面的、公正的、亲和的道德感化等特征,所谓“以物观物”、“以心观心”是也。其实,《易经》中每卦各爻都有《象传》。《观》卦“九五”爻,处阳刚中正之位,爻辞曰:“观我生,君子无咎。”爻的《象传》曰:“‘观我生’,观民也。”(《易·象传》说:“‘受人观仰并自我省察自己的行为’,说明九五应当通过观察民风来自我审察。”)王弼云“观民以察己之道”,以人观人,以心观心,观察要上下、内外、人己、主客相结合。“九五”既为“人君”之象,其所“自观”、“观民”,目的正为着改过扬善,美善治道,使其盛德足以让“天下”观仰。《论语·子张》说:“子贡曰:君子之过也,如日月之食焉:过也,人皆见之;更也,人皆仰之。”此义似与爻辞“君子无咎”之旨有合。从“风行地上,观”引申比类,可推及《诗经·国风》。《毛诗大序》说:“上以风化下,下以风刺上,主文而谲谏,言之者无罪,闻之者足戒,故曰‘风’。”此论虽是针对《诗经·国风》而发,但与《观》卦的象征意义甚有相通之处。

类比的前提是对事物进行分类。《易经》六十四卦,每一卦讲的是一类事物:《讼》讲争讼之事;《师》,聚众争战一类;《恒》,讲相对稳定恒常之事;《渐》,事物逐渐变化的,都与此卦相关;《革》,有所变革的事,都可以从这卦中找到解答;《旅》,外出旅行、旅居的种种遭遇,可从这一卦中找到指导;《艮》是山,也是止,遇到与山有关的,或必须停止行动的,可看《艮》卦的指示;等等。六十四卦多是据事分类,如《讼》、《旅》、《小畜》、《履》、《随》、《临》、《观》等。也有些是据物分类,如《井》、《鼎》等。也有事与物有交叉,如《观》可以观井、观鼎等。六十四卦,可说就是当时人们最关心的六十四类事物。人们在哪一方面有了问题,就可从中得到指导。

类比推理的首要条件,是用以比类的两种事物必须同类,同类才有

可比性。易学的这种思维方式和经验，为墨子及其后学所继承并发挥。《墨子》不仅强调“明类”，而且把“明类”组合到整个逻辑思维体系之中。我们知道，无论观察、思考或辩论，都为求一个合符事实和真理的判断，以断定是非、吉凶。《易经》与《墨经》都称“辞”为判断。《易传》说“辨吉凶者存乎辞”。“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”（《易·系辞上》）《墨经》说“以辞抒意”（《墨经·小取》），即是用判断来表达思想观点。《墨子·经》认为要判断正确必具“故”、“理”、“类”三个条件，称为“三物”。《墨经·大取》说：“夫辞（判断），以故生，以理长，以类行者也，三物必具，然后足以生。立辞（立判断）而不明于其所生，妄也。今人非道（路）无所行，唯（虽）有强股肱，而不明于道（路）其困也，可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。”三样东西必须具备，一个判断，才能确立。判断是由“故”（理由、根据）产生，由“理”（推理形式）呈现，依“类”来推演的。确立一个判断，如果不明确它所以产生的理由、根据，那是虚妄的。人们有道路才能行走，虽有强健的身体而不清楚从什么道路走，那就会立刻陷于困境。判断的确立是“类”的推演的结果，确立判断而不明确它的“类”，那是行不通的。“故”、“理”、“类”三者，“类”是基础，“理”是桥梁，“故”是根据。三物齐备，辞才会确立。墨家对于作为立辞基础的“明类”特别强调，对于“类”的运用也最为切实周到。试看《墨经·小取》，于“以名举实，以辞抒意，以说出故”之后，特别强调“以类取、以类予”。“取”就是举例，“予”就是判断，“明类”在是非，吉凶判断中是何等重要。如人们通常所说，言论如不明类，就是不伦不类。

以上，我们从《易经》的“观”（察）之道、类比推理，来考察墨子的认识论、方法论，可知墨学与易学辩证法的渊源关系。

三、强本节用与《节》、《颐》卦义

《易经》之《节》卦，上坎（水）下兑（泽）。《易·象传》曰：“泽上有水，节；君子以制数度，议德行。”[《易·象传》说：“大泽上有水（筑堤为防），象征‘节制’；君子因此制定礼数法度，以为准则，详议道德行为任用得宜。”]《节》之《易·彖传》曰：“当位以节，中正以通。天地节而四时成；节以制度，不伤财不害民。”（《易·彖传》说：“居位妥当就能自觉有所节制；处中守正而行事必将畅通。天地自然正是有所节制而一年四季才能形成；君主以典章制度为节制，就能不浪费资财、不残害百姓。”）可见，《节》卦的基本含义在于：合乎规律的“节制”，有利于事物的正常发展；反之则致凶咎。这一道理广见于自然界及人类社会的诸多物象，如季节的推展、动植物的繁衍、人类衣食住行的处置等，均与“节制”有关。至于古代经济思想中“节用爱民”的观点，也与《节》卦的义理密切关联。欧阳修分析此卦说：“君子之所以节于己者，为其爱于物也。故其《彖》曰‘节以制度，不伤财不害民’者是也。”（《易童子问》）从这一角度看，可以说，《节》卦在某种程度上反映了《易经》（包括经传）作者的经济思想。

《易经》之《颐》卦，上艮（山）下震（雷）。《易·象传》曰：“山下有雷，颐；君子以慎言语，节饮食。”[《易·象传》说：“山下响动着震雷（下动上止，如口嚼食），象征‘颐养’；君子因此慎发言语以养德，节制饮食以养身。”]《颐》之《易·彖传》：“颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也；自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民；颐之时大矣哉！”（《易·彖传》说：“颐养，守持正固可获吉祥，说明正道养身才能导致吉祥。观察事物的颐养现象，是观察获得养育的客观条件；应当明白用正

道自求口中食物，是观察领会自我养育的正确方法。天地养育万物，圣人养育贤者并养及万民：‘颐养’之时的功效多么宏大啊！’可见，《颐》卦大义是集中赞美“养人”、“养贤”、“养天下”的“颐养”盛德。若从卦辞“自求口实”看，则卦中尽管强调“养德”，其立足点仍未尝偏离养生的物质基础。据此辨析《颐》卦“养天下”的义理，似与古代提倡的“民本”思想以及《管子》所发“王者以民为天，民以食为天”的言论略可勾连。此中自然也可看出《易传》作者一定的进步观念。

墨子的尚节思想，源于《易经》的《节》、《颐》等卦义，并在经济学说上有所发展。

1. 自养养人，节用强本

《颐》卦辞：“观颐，自求口实”，即“民以食为天”之意，养人首先要具备食物口粮这一物质基础。所以墨子主张以农为本，“固本而用财，则财足”（《墨子·七患》）。以农为本，也就是以粮食生产为本。他说：“凡五谷者，民之所仰（仰赖）也，君之所以为养也。故民无仰，则君无养。民无食，则不可事。故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。”（《墨子·七患》）墨子认为，人只有靠劳动才能活下去，用现代的话说就是只有靠劳动才能创造财富，发展经济，人民才能生存下去。墨子说：

今也农夫之所以早出暮入，强乎耕稼树艺，多聚菽粟而不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐，强乎纺绩织纴，多治麻统葛绪，捆布缡，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必富，不强必贫，强必暖，不强必寒，故不敢怠倦。（《墨子·非命下》）

强从事，则财用足矣。（《墨子·天志中》）

不强从事，则财用不足。（《墨子·非乐上》）

昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。（《墨子·非命上》）

农夫怠乎耕稼树艺，妇人怠乎纺绩织纆，则我以为天下衣食之财将必不足矣。（《墨子·非命下》）

在劳动生产与生活消费的关系上，墨子强调以生产为本，“固本而用财，则财足”。“节用”的目的也是为“强本”，正如“开源”与“节流”的关系，强调“开源”，又注意“节流”，才可以财源丰沛，用之不竭。《易经》的《节》卦辞曰：“节：亨。”何谓节？《易传杂卦》言：“节，止也。”孔颖达《疏》言：“节，止之义，制事有节，其道乃亨，故曰节，亨。”故《易传彖节》言：“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”《墨子》之“节”取《易·节》之“止”义。如说：“古者圣王制为饮食之法，曰：‘足以充虚继气，强股肱，耳目聪明则止。’”“凡足以奉给民用，则止。”（《墨子·节用中》）“故子墨子曰：‘去无用之费，圣王之道，天下之大利也。’”（《墨子·节用上》）假如人人都如俗语所说，“吃光用光，身体健康”，那么，一定不能使国强民富。

墨子论“节”，可能有过分节俭之嫌。因《易·节》卦分“苦节”、“甘节”两种。《节》卦辞言“苦节不可”；《节·九五爻辞》言“甘节，吉，往有尚”。（适当节制而令人感到甘美适中，吉祥；往前进发，必受尊尚。）《易经》强调中正之道，要求适中。而据《说苑·反质篇》记：“墨子曰：‘故食必常饱，然后求美；衣必常暖，然后求丽；居必常安，然后求乐。为可长，行可久，先质而后文：此圣人之务。’”此说如可信，则墨子之意，固非终于若烧若焦以自苦为极，而是以万民之利否为标准，若万民生活水准有所提高，则吾人亦不妨随之稍高，“先质而后文”，颇与后世所谓“后天下之乐而乐”相类。

2. 节用利民,爱利天下

“利民”是墨子整个思想的核心。《墨子》之思想内涵,诸如节用、节葬、兼爱、非攻、尚贤、尚同、非命、非乐等,均归之于“利”和“利民”。如《兼爱》言:“兼相爱,交相利”,“此圣王之道,而万民之大利也”;“仁人之所以为事者,必兴天下之利,除天下之害”;“夫爱人者必从而爱之,利人者必从而利之”。《墨子·非攻》言:“攻伐兼并”,“上不中天之利”,“中不中鬼之利”,“下不中人之利”,“此实天下之害也”。《墨子·尚贤》言:“古者圣王唯能审以尚贤使能为政,无异物杂焉,天下皆得其利”;“古圣王以审以尚贤使能为政,而取法于天……其为政乎天下也,兼而爱之,从而利之,又率天下之万民,以尚尊天、事鬼、爱利万民”;“尚贤者,天鬼百姓之利,而政事之本也”。《墨子·尚同》言:“古者上帝鬼神之建设国都,立政长也,非高其爵,厚其禄,富贵佚而错之也,将以为万民兴利而除害,富贵贫寡,安危治乱也。”“是以子墨子曰:‘今天下王公大人土君子,中情将欲为仁义,求为上士,上欲中圣王之道,下欲中国家百姓之利,故当尚同之说,而不可不察尚同为政之本,而治要也。’”《墨子·非命》言:“命(命定论)上不利于天,中不利于鬼,下不利于人。”所以要“非命”:“是故子墨子言曰:‘今天下之士君子,忠实欲天下之富而恶其贫,欲天下之治而恶其乱,执有命者之言,不可不非。此天下之大害也。’”“是故子墨子言曰:‘今天下之士君子,中实将欲求天下之利,除天下之害,当若有命者之言,不可不强非也。’曰:命者,暴王所作,穷人所术,非仁者之言也。今之为仁义者,将不可不察而强非者,此也。”《墨子·非乐》言:“民有三患:饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息”,而王公大人“亏夺民衣食之财”,“厚措敛(增加赋税)乎万民,以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声。以求兴天下

之利、除天下之害而无补也”。“是故子墨子曰：‘为乐非也。’”

至于《墨子·节用》、《墨子·节葬》，直是为利天下之民。《墨子·节葬》言：“故衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利，夫何独无节于此乎？”“故子墨子曰：‘今天下之士君子，中请将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故当若节丧之为政，而不可不察此者也。’”《墨子·节用》言：“圣王为政，其发令兴事，使民用财也，无不加用（实用）而为者，是故用财不费（不浪费），民德不劳（不太劳苦），其兴利多矣。”“故子墨子曰：‘去无用之费，圣王之道，天下之大利也。’”“古者明王圣人所以王天下、正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚，忠信相连，又示之以利，是以终身不饘（厌），歿世而不卷（倦）。”尤其，“诸加费不加于民利者，圣王弗为”。意谓古代明王圣人为民制定了衣食住行所遵循的原则，凡增加各种费用于民生不利的就绝不增加，这是明王圣人能“王天下、正诸侯”的原因。

“墨辩”之《墨子·经说下》曰“义，利也”，义就是利。这就是墨家的“义利之辨”。墨子提出“兼相爱”、“交相利”，把“爱”和“利”联系起来，再进一步把“义”和“利”联系起来。墨家认为义即利，两者之间的关系是等同的。所以墨家重利，也必然重义。一般地说，义是道义，即道德仁义；利是指利益、功利。墨家为了强调利，把义定义为利。不过，墨家所说的利，主要是指“公利”，即所谓“举天下之公利”，是利社会、利他人。当义和利出现不一致的情况时，墨子明确主张重义：“道不行不受其赏，义不听不处其朝。”（《诸宫旧事》）把道义放在利禄之上，绝不贪图利禄出卖道义。《墨子》中有《贵义》专篇，明确提出，“天下莫贵于义”，这就是“天下之公利”。同理，在“交相利”的利他、利己关系上，墨子也很明确地说是

先“利人”，然后“己亦从而利之”，次序有先后之分，这就是《墨经·大取》中所说的“伦列之爱”。不仅次序有先后，而且爱的程度也有厚薄：“义可厚，厚之，义可薄，薄之，谓伦列。”墨子认为，爱别人应厚，爱自己应薄，如爱自己厚于爱别人，则不是贤人：“爱无厚薄，举己，非贤也。”（《墨经·大取》）这种先利公、利他而后利己的“合理利他主义”是难能可贵的。相比较而言，儒家孟子则说：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”儒家董仲舒亦说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”都视义与利为不相容，显出其认识的片面性。

其实，《易经》亦多言义利并重之“利”，如首《乾》卦辞：“元、亨、利、贞”，“利见大人”。次《坤》卦辞：“元，亨，利牝马之贞”，“先迷，后得主，利”。其他卦爻辞亦多有贞、利之言，即如上述《节》、《颐》二卦，亦多与利民有关。可见墨子言利与《易经》有渊源关系，且有所发挥。

3. 兴利赖其“力”

《墨子·非乐上》言：“赖其力者生，不赖其力者不生。君子不强听治，即行政乱。贱人不强从事，即财用不足。”《墨子·非命下》言：“故昔桀之所乱，汤治之；纣之所乱，武王治之。当此之时，世不渝而民不易，上变政而民改俗。存乎桀纣而天下乱，存乎汤武而天下治。天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉！故昔者禹汤文武方为政乎天下之时，曰：‘必使饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治。’遂得光誉令闻于下下。夫岂可以为命哉！故以为其力也！”综观《墨子》之力论亦与《易经》有关。如上引《易·颐》卦辞曰：“颐，贞吉，观颐，自求口实。”《序卦传》释云：“颐者，养也。”言以正道求口实自养也，“自求口实”者，亦“自力更生”之谓

也。《易传》所谓“自养养人”，即于自力更生之有余力、余财，再相助养人之意，亦即墨子所谓“有余力以相劳，有余财以相分”（《墨子·尚同上》）之意。

四、形式逻辑与(易学)辩证法相结合

《墨子》一书中《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇通常称为《墨辩》或《墨经》，或为后期墨家所作。

《墨辩·小取》篇说：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。”

这段话概括说明了“辩”的目的、作用、方法和应抱态度。辩的任务在于明确是与非的界限，审察治与乱的规律，弄清同与异的所在，考察名与实的原理，判别利害，解决疑惑。明是非，明同异，察名实是辩的最直接的目标，这是从认识的角度讲的。也就是说，任何具体内容的辩都离不开明是非、明同异、察名实这三个最基本、最直接的目的。而要做到这三点都离不开名(概念)、辞(判断)、说(推理)这些思维形式具体逻辑方法，这些都是具体的名辩思维的理论问题，具体体现了“辩”作为一种求真的工具的作用。“审治乱”、“处利害”、“决嫌疑”是“辩”的基本目的在社会实践中的具体应用。所以这三点可说是名辩理论的应用：小则处利害、决嫌疑，大则审治乱、治国安邦。从实践的角度看，墨家认为后面三条即处利害、决嫌疑、审治乱是辩的更重要的目的。而明是非、明同异、察名实归根结底是为后面三条即处利害、决嫌疑、审治乱服务的。至于

“自己这样主张,不要反对别人这样主张;自己不这样主张,不要强求别人这样主张”,这是辩论应抱的正确态度。

现从“以名举实”(概念)、“以辞抒意”(判断)、“以说出故”(推理)三方面略释墨家逻辑思维形式的体系。

1. 以名举实

墨家的“辩”是个推理论证的过程。为保证推论正确,所主张的论题不被推翻,首先要明“名”,即确定或明确概念。《墨辩》中对“名”的本质有唯物主义的认识。墨家认为“实”是客观存在,“名”是“实”的反映,“实”先于“名”。用《墨辩》的话来说,就是“以名举实”。所谓“举”意为反映,因为《经上》说,“举,拟实也”。“举”,就是对客观对象的模拟、概括、抽象、反映,从而在人的大脑中形成概念,“以名举实”就是用概念反映“实”,要求名实相符。概念这种思维形式反映了客观对象的本质属性,它要用“言”来表达出来,故曰“言,出举也”。

“名”可分为达名、类名、私名三类。达名是范畴,是外延最大、最一般的概念。如“物”就是个达名,泛指一切客观存在的事物。类名,是指一类具体对象所共有的名,马、牛、羊都是动物一类,称为类名。私名,外延限制为一个单独对象,如“臧”,这是个奴隶的名。

2. 以辞抒意

所谓“辞”即指一种思维形式,相当于传统逻辑学中的判断。如《易传》所说“辩吉凶者存乎辞”,“系辞焉以断其吉凶”。这里的“辞”、“系辞”是指对卦的解释性文字,从这些文字推断事物的吉凶祸福。所以,“辞”有判断的含义,是对客观情况的一种断定。“抒”,即展义、展现,转义为表达。“意”,指人们的思想。“以辞抒意”即是用判断表达思想。而表达

一定思想内容的“辞”，其名辩形式是判断，其语言形式则是语句，确切地说是陈述句。《墨辩》认为，思想（意）在人的大脑里，要通过“言”才能表达出来。“言”的语言表现形式是语句、句子，“言”的逻辑形式则是判断。“意”通过“辞”得以表达，“辞”所表达的“意”（思想）当然是判断。可见，“辞”既表达判断，又表达语句。

《墨辩》中关于“辞”的种类，有“尽”，全称判断；“或”，特称判断；“假”，假言判断；“必”，必然判断；“弗必”，或然判断；等等。

3. 以说出故

《墨辩》认为“说”的本质是把一个“辞”（判断）所以成立的理由揭示出来的过程，也即“推理”（或称“推论”）过程。所谓“故”，《墨子·经上》的定义是：“所得而后成也。”得到某些东西（理由、原因、根据）就会使某物成为这个样子，那么所得到的某些东西就称为某物之“故”。引申开去，某“辞”得以确立的“故”，就是某“辞”得以确立的理由、根据。而“说”就是把某“辞”得以确立的理由、根据揭示出来的过程。《墨子·经上》中有“说，所以明也”。“出故”是个过程，“明故”既可说是“说”的过程，也是“说”的目的。

《墨辩》承认，人的知识由于其获取途径的不同可分为“亲知”、“闻知”与“说知”。所谓“亲知”，是通过亲身实践即通过眼、耳、鼻、舌、身接触外界而所得的知识。所谓“闻知”，是通过传授得到的知识，即亲朋、师长的传授乃至阅读书传得来的知识。所谓“说知”，即通过推论，运用理性思维得到的知识。《墨辩》所论述的重点当然是“说”，即推理。因为这是人类获取知识的一个不可或缺的途径。可见，“说”就是从已知的前提到推出一个结论的思维形式或思维过程。通过这种方法或途径得到的

知识就是“说知”。

《墨辩》例证的种种推理方式,有效式推理、假式推理、譬式推理、援式推理、推式推理、侔式推理等。至于墨家所强调的类比推理,所谓“以类取、以类予、以类行”的事例,在前章的墨家的认识论中已有所述,此处亦略。

关于逻辑学中的三大思维规律,即同一律、无矛盾律、排中律,《墨辩》虽未专门加以讨论,但在讨论“正名”(概念明确)及“辩”的定义的过程中却明白无误地对此三律的要求与内容,做了中国式的简洁表述。

如《墨子·经说上》:“同,二名一实,重同也”;《墨子·经说下》:“彼止于彼,此止于此”,即是即是、非即非。这就是“A是A”的同一律。

又如《墨子·经说上》:“彼,凡牛区牛,两也,无以非也。”“辩,或谓之牛,谓之非牛,是争彼也,是不俱当,不俱当,必或不当,不当若犬。”意谓牛与非牛形成矛盾的概念,不可以“两可”,必有一个不成立。如韩非子所讲寓言故事中的那个楚人,既说“吾盾之坚,物莫能陷也”,又说“吾矛之利,于物无不陷也”,陷入了“两可”的矛盾。“无矛盾律”就是克服“两可”,只承认一个成立,其公式是“A不是非A”。

再如《墨子·经上》说:“彼(是非),不可两不可也。”当人们运用思维以认识现实,就同一对象下一判断,或者说这是什么,或者说这不是什么,其间没有第三者,故做出的判断,或是正确的,或是错误的,两者必居其一,不可以两者都是错误的。故曰:“彼(是非),不可两不可也。”很显然,这是“排中律”,其公式为“A或者并非A”,这个公式告诉我们,除了“A”和“非A”之外,没有第三种选择,二者必取其一。“两不可”的逻辑错误一般出现在命题中。例如,世界上究竟有鬼还是无鬼呢?有的人这

样说：“既不能说有鬼，也不能说无鬼。信则有，不信则无。”这就违反了排中律的要求，因为“鬼存在”与“鬼不存在”是具有矛盾关系的命题，两者必有一真，即我们或持有鬼的主张，或持无鬼的主张，除此以外，再提出第三种主张，在逻辑上是错误的，更不用说在事实上也不能存在这种情况。

综上所述，墨家对概念、判断、推理等逻辑思维形式的系统的概括阐述，以及对思维的三大规律的简略揭示，标志着我国古代名辩逻辑体系的建立，这是墨家学派对中国文化的又一巨大贡献。

形式逻辑和辩证法，两者既有区别，又有联系。形式逻辑是规定思维过程的，它根据已知进行推论，照着推论规则做，可以使思维正确、前后不矛盾。辩证法属宇宙观，是探求宇宙和人类社会发展变化规律而指导我们实践的。为了把握现实的变化发展，把握具体真理，概念必须是对立统一的、灵活的、能动的，概念的内涵外延也是有所变化的。正确的认识论，应把思维的正确性和真实性结合起来，必须于遵守形式逻辑规则之外，时刻不离开辩证法指导下的实践。“辩证法是主，形式逻辑是从；主从虽有区别，却时刻不能分离。”（周谷城《形式逻辑与辩证法》）

按上述墨家的辩证唯物的宇宙观，实践为主知行合一的认识论，以及“以名举实”的理论思维指导原则。《墨子·经上》所论：“久，弥异时也；宇，弥异所也。”“为，存、亡、易、荡、治、化。”（事物的运动变化有存在、消亡、交易、散荡、治化、变易六种）等等，说明墨家学派十分重视形式逻辑与易学辩证法相结合，而且在研究上有更多的进展和成就。这是先秦儒、道、法、名、阴阳诸家所无法比拟的。

五、墨家的衰微

墨家极盛时，可谓与儒家中分天下。《韩非子·显学》称：“世之显学儒墨也。”可是至秦始皇统一前夕，墨家却已急剧衰微。近人孙诒让曰：“墨氏之学亡于秦季；故墨子遗事，在西汉时已莫得其详。”“狃秦隐儒，墨学亦微，至西汉儒复兴而墨学绝。”那么，墨学的衰落其原因是什么呢？学术界有多种说法，各述其理。本人认为主要有以下三个方面的原因：

1. 理想过高，限于当时社会历史条件，实际难以实现

墨子提出的兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、非命等主张无疑是方向正确而崇高的，墨家的勇于实践的精神也是难能可贵的。这是首先应该给予肯定的。

其实，墨子的这些主张，反映了墨家的“大同”世界的理想。有学者认为，《礼记·礼运》“大同”之说，实则为墨子之说，乃孔子后学援墨入儒耳。今考《礼记·礼运》大同说与《墨子》书，不但意义多符，即文句亦相似。如“大道之行也，天下为公”，即“兼爱”、“尚同”也。“选贤与能”，则“尚贤”也。“讲信修睦”则“非攻”也。“不独亲其亲，不独子其子”，则非“别爱”而“兼爱”也。“货恶其弃于地，力恶其不出于身”，则“节用”、“非命”也。“使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”，则“老而无妻子者，有所侍养以终其寿，幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身”之文也。“货不必藏于己，力不必为己”，则“余力相劳，余财相分，良道相教”之意也。“诈谋闭而不用，盗贼窃乱不作”，亦“盗贼无有”、“谁窃”、“谁乱”之语也。《礼记·礼运》论“大同”约百余字，大抵摭拾《墨子》之文而成，其为墨家思想，甚为显著。

然而,“大同”是理想,“小康”是现实。理想与现实的矛盾纠结,一时是难以解决的。“小”者私也,“康”者安也,“小康”思想是力求在私有制为主的社会里尽可能得到大体的安定,墨子生活的时代,是由奴隶社会向封建社会过渡的时期,土地由国家占有的分封制而变成为封建兼并的所有制,当时战乱频繁,社会不安定,人民生活苦不堪言。与墨子同时的儒家,认为现在姑且先行禹、汤、文、武等六君子的谨慎礼治,使社会“小康”安定,再慢慢等待时机成熟,企于理想“大同”。而墨子则以兼爱、非攻、尚贤、尚同的“大同”社会为理想,且希求实现于今日、明朝,故汲汲惶惶以奔赴之。墨家的愿望确实善良美好,其勇于实践的精神也确实令人钦佩,但客观实际并不以人的意志为转移,反会造成“欲速则不达”、“其进锐者其退速”的结局。

庄子在《天下篇》评论墨子说:“墨子真天下之好(美善)也”,然“其道大觳,使人忧,使人悲,其行难为也,恐其不可以为圣人之道,反天下之心,天下不堪。墨子虽能独任,奈天下何!”墨子为实现他心目中的“大同”理想,要求他的弟子及天下所有的人,都能像大禹一样同心协力,艰苦(《墨子·节用》、《墨子·节葬》、《墨子·非乐》)奋斗:“以裘褐(粗衣)为衣,以跂蹻(草鞋)为服,日夜不休,以自苦为极。”(《庄子·天下》)所以庄子说,这种要求“墨子虽能独任,奈天下何!”其实,岂独在墨子当时不易实现,就是到了两千多年后的今天,又有多少人能实行呢?

理想距现实较远。理想的实现,要有阶段,要有步骤,要有切实可行的操作方案,方案也要经过逐步试验,切不可操之过急,更不可用集权的强制手段。两千多年前的墨子所追求的理想过高、过于美好,就难以实现;难以实现,又要急着实现,就只能硬来;要硬来,就得尚同集权,甚至

借助鬼神力量强行统治。结果是“其兴焉勃，其亡焉忽”，这是我们从墨学的兴衰存亡中应吸取的历史经验教训。

2. 墨学自身存在矛盾

墨子有《天志》、《明鬼》二论。近人章太炎评说墨子明鬼神，“以为神道设教之助，亦有所不得已”（《诸子学略说》）。但这在学说上正造成了矛盾。汉代王充早就指出：“墨家薄葬右鬼，道乖相反……废而不传，盖有以也。”（《论衡·案书》）

再如，墨子作《非命》篇，否定“生死有命，富贵在天”的“天命”论，这是正确的；但墨子又作《天志》篇，认为“天”有“赏善罚恶”的意志，而这赏罚当然可以传至子孙后代，也即是“天命”。这就造成两者的矛盾。固然，墨子的主观动机是为教训统治者须行兼爱、非攻之道，但经不起追义推敲，其客观效果又如何呢？

尤其，“尚贤”与“尚同”二者，若追究其深义，亦有矛盾。墨子认为“尚贤者，政之本”，“义人在上，天下必治”。他还提出了让平民百姓中的贤能人士参加政治管理的主张：“官无常贵，而民无终贱，有能则举之”，“虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令”。反映出墨家一定的平等、民主思想。而所谓“尚同”，即“上同”，意谓人们的思想都要统一于他们的长官，下级要统一于上级，一级一级逐级上同，直到“天子”。“凡国之万民，皆上同乎天子，而不敢下比。天子之所是必亦是之，天子之所非必亦非之。”（《墨子·尚同中》）那么，这“天子”是民选还是天选？那时，不可能是全民普选，当然只能是“天选”。天选的君主是否个个都绝对善良、十全十美呢？事实上，贤君毕竟是少数。假如有一个君主，不听“天命”，为非作歹，上天不能及时撤换，万民

又只好“尚同”，那么，这不就是专制集权统治吗？这不就与尚贤的平等、民主相矛盾吗？

要之，墨子欲借助天鬼威力来推行兼爱仁政，其良好的动机愿望是可以理解的，也正是他“有所不得已”之处，但在学说理论上，不得不说是项缺陷。这在先秦时代就不如老子的“天地不仁，以万物为刍狗”之说；不如孔子“敬鬼神而远之”的态度；也不如荀子的《天论》：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸……大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？”

3. 学派的分裂，组织的破坏

墨子理想过高，且“知其不可而为之”，当时就有学派分裂的迹象。《墨子·耕柱》记：“后生有反子墨子而反者，‘我岂有罪哉？吾反后。’子墨子曰：‘是犹三军北，失后之人求赏也。’”（有个背叛墨子又返回墨子门下的人说：“我难道有罪吗？我不过是回头晚一点罢了。”墨子说：“这好比军队打了败仗，逃跑在后头的人要求奖赏一样。”）

《庄子·天下》篇云：“相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获、己齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨。以坚白同异之辩相訾，以觭偶不侔之辞相应，以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。”《韩非子·显学》篇亦云：“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。”事实也确实如此，就在墨子死后仅 20 年左右的时间，墨家巨子孟胜就依附于楚国贵族阳城君门下，成为他的心腹，而且后来巨子及其弟子 185 人相随集体自杀以表愚忠。（据《吕氏春秋·上德》篇记）这与墨子的“义利天

下”的精神真是风马牛不相及了。

墨子所创的墨家学派，还是一个有严密组织的团体，墨子死后，其学派团体一经分裂，危害就更大了。同时，墨家为振世救弊，须协力行动，团队就有一种“赴火蹈刃，死不旋踵”的以武抗暴的侠烈精神。这正如《韩非子》所说“儒以文乱法，侠以武犯禁”，就必然更会遭到封建强权的严酷镇压。

这种种主、客观的原因，导致了墨家这一“显学”经 200 年而后的灭亡。

但是，墨学之在中国，是否真亡或尽亡呢？方授楚认为：“墨学非真能亡也，其直接影响而发为行动者，有许行及任侠一派，而其尚同重功利，见取于法家，节用平等见取于道家，儒家受其影响尤深。”“尤以《易传》之《文言》，《礼记》之《大学》与《礼运》大同之说，最为彰显。王夫之曰：‘一圣人死，其气化为数十贤人；孰谓墨子、禽滑釐诸人之学，一朝而斩焉以尽，渐焉以亡也耶！’”（《墨学源流》）

直到清朝末年，墨学又一度复兴。仅就墨家重行动、尚侠义这一点来看，从谭嗣同、秋瑾到民国时期的一批刺客，都是以他们的实际行动和自我牺牲精神来激发民众推翻腐朽清王朝的热情的。由此可见，一种古老的精神传统，一旦有适当的历史机缘，仍有再度复兴的可能。

第五章 法家与易学辩证法

一、法家的概念

“法家”一词明确作为学术派别意义上的概念,最早是由汉代司马谈(司马迁之父)在《史记·太史公自序》“论六家要指”中提出的。在该篇文章中,司马谈第一次总结了阴阳、儒、墨、名、法、道等先秦时期流行的各派学说,并称之为“六家”。他还分别就各学派思想的特征、得失做出概括性的阐述和评论,其中对法家的概括是:“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法。”这可谓是对法家最早的评述。其后,班固在《汉书·艺文志》中说:“法家者流,盖出于理官,信赏必罚,以辅礼制。易曰‘先王以明罚飭法’,此其所长也。及刻者为之,则无教化,去仁爱,专任刑法而欲以致治,至于残害至亲,伤恩薄厚。”

近代学者梁启超这样界定法家:

法家——其思想以“唯物论”为出发点,常注意当时此地之环境,又深信政府万能,而不承认人类个性之神圣。其政治论主张严格的干涉;但干涉须以客观的“物准”为工具,而不容主治者以心为高下。人民惟以法律容许之范围内,得有自由与平等。吾名之曰

“物治主义”或“法治主义”。（梁启超《先秦政治思想史》）

冯友兰则如是说：

儒、墨及老、庄皆有政治思想，此数家之政治思想虽不相同，然皆从人民之观点，以论政治。其专从君主或国家之观点，以论政治者，当时称为法术之士，汉人谓之法家。（冯友兰《三才公堂全集》卷二）

1984年出版的《中国大百科全书》法学卷对法家的定义是：中国古代先秦诸子百家中主张“以法治国”的一个学派。法家很重视法律及其强制作用，对法学也最有研究，深入到了法理学的领域，并提出了一整套推行法治的理论和方法，为建立统一的封建专制主义中央集权制国家提供了理论根据。法家在法学上的造诣，对促进中国古代法学的发展作出了重要贡献。在同时期的中、外法律思想或法理学史上，都是不可多得的。另一方面，法家的法律思想也存在不少问题，主要表现在他们把法律的作用夸大到可以决定一切的高度，错误地认为只要加重轻罪的刑罚即能“以刑去刑”，忽视甚至完全否定道德教化的作用。

1991年出版的《简明法学大辞典》把法家界定为：法家——战国时期重要学派之一。起源于春秋时的管仲、子产。战国时又以李悝、商鞅、慎到、申不害等人为代表。商鞅重“法”，申不害重“术”，慎到重“势”。战国末期，韩非集前人大成，提出了法、术、势结合、相迭为用的思想体系。主张“当时立法”、“以法治国”，实行严刑峻法。强调君主权势，对臣下实行权术。要求巩固封建土地私有制，建立统一的君主专制国家。重农抑商，提倡耕战。其基本主张与儒家等学派对立。主要著作有《商君书》、

《韩非子》等,对后世法律思想有很大影响。《汉书·艺文志》列为“九流”之一。

1994年出版的《诸子百家大辞典》界定法家说:战国时主张以法治国的学派。法家的先驱可上溯到春秋时期的管仲、子产,实践创始于战国前期的李悝、商鞅、申不害等。至战国末期韩非综合了商鞅的“法”、申不害的“术”和慎到的“势”,集法家之大成,建立了较为完整的法治理论。在政治上,法家主张废分封、行郡县,建立统一的君主专制国家,加强君主集权,打击旧贵族势力,用厚赏重刑,使令行禁止;在经济上、军事上,法家主张废除井田制,建立和巩固封建土地所有制,重农抑商,奖励耕战,实行富国强兵政策;在思想上,主张禁止儒家学说,以法为教,以吏为师;在历史观上,法家有较为进步的历史观,认为人类社会是向前发展的,社会是不断地进步的,总的趋势是“今胜于古”,任何措施都有它的时代性,统治者应根据当时社会的实践情况,不断地调整、改革一切制度、措施。法家人士大都厚今薄古,主张法后王,反对儒家的法先王。在认识论上,法家较为注重实际,主张以功用检验言行,反对虚妄、空洞之言。

综上所述,法家是始萌于春秋,形成于战国之初,活跃于战国中、后期的一个学术派别,该学派以力主“以法治国”的“法治”而得名。该学派强调与时俱进、革故鼎新,主张以符合新兴地主阶级利益的“法治”取代保守的奴隶主贵族利益相一致的“礼治”,并以“法治”作为治国理民的主要方针,以期通过“法治”推行农战而达到富国强兵的目的。

二、《易经·象传》论“法制”

《易经》是先秦诸子百家思想学说之源。就法家而言,仅从所谓“法

制”二字,就可以从《易经》传诸卦象中找到其渊源关系。

如上引班固《汉书·艺文志》中提到:“易曰‘先王以明罚飭法’,此其所长也。”此处所引“《易》曰”即出于上火下雷的《噬嗑》卦之《象传》。“噬嗑”,卦的名称,以口中齧物使合为喻,说明施用刑法之义。火雷《噬嗑》卦《象传》曰:“雷电,噬嗑;先王以明罚勅法。”(《易·象传》说:“雷电交击,象征‘齧合’;先代君王因此严明刑罚,肃正法令。”)宋衷指出:“雷动而威,电动而明,二者合而其道章也。用刑之道,威明相兼。若威而不明,恐致淫滥;明而无威,不能伏物;故须雷电竝合而噬嗑备。”(《集解》)说明法律一定要严明整肃,不留空子,不得徇私。

再如法制的最高宗旨是为“遏恶扬善”,要坚决遏制一切损人利己的恶行,并使有益他人的善举能够发扬光大。火天《大有》卦《象传》曰:“火在天上,大有;君子以遏恶扬善,顺天休命。”[《易·象传》说:“火焰高悬天上(无处不照),象征‘大获所有’;君子因此在所获众多时遏止邪恶、倡扬善行,顺从‘天’的意志,休美万物性命。”]《程传》说:“万物众多,则有善恶之殊;君子享大有之盛,当代天工治养庶类。治众之道,在遏恶扬善而已;恶惩善劝,所以顺天命而安群生也。”司马光曰:“火在天上,明之至也。至明则善恶无所遗矣。善则举之,恶则抑之,上之职也;明而能健,庆赏刑威得其当,然后能保有四方,所以顺天美名也。”(《温公易说》)

又如上天下水䷗的《讼》卦,其《象传》曰:“天与水违行,讼;君子以作事谋始。”[《易·象传》说:“天西转与水东流相违背而行,象征(不和睦而)‘争讼’;君子因此办事先考虑其初(杜绝争讼的本源)。”]前人认为,“讼”之所由生,始于“作制契之不明”(“制契”犹言制度、契约),所以,要止讼治本就要从明制契开始,即“作事谋始”之意。《商君书》中有《定分》

篇,指出:“法令者,民之命也,为治之本也。”文中举例说:“一兔走,百人逐之,非以兔为可分以为百,由名分之未定也。夫卖兔者满市,而盗不敢取,由名分已定也。故名分未定,尧、舜、禹、汤且皆如骛焉而逐;名分已定,贪盗不取。”此例说明,制定法令的实质是确定事物的归属,人们对事物归属的制定有法可依,就不会恶意争夺。法令明,名分定,使人人都知法、懂法,形成上下左右制约的机制,各人自守本分,好自为之,人民自治,亦天下大治。

《讼》卦第五爻为九五中正之爻,爻辞云:“讼,元吉。”小《象传》曰:“讼,元吉,以中正也。”九五为“大人君主”之象,其德“中正”,适与卦辞“利见大人”、《彖传》“尚中正”之义切合。《集解》引王肃曰:“以中正之德,齐乖争之俗,‘元吉’者也。”《王注》:“处得尊位,为讼之主,用其中正,以断枉直;中则不过,正则不邪,刚则无所溺,公则无所偏;故‘讼,元吉’。”这都强调,依法治国、治民,须“公正”执法的原则。

又如在“折狱致刑”(上雷下火的《丰》卦《象传》)、执行法律时,要“明慎用刑而不留狱”(山上有火的《旅》卦《象传》),须干脆利落,动用刑罚而不稽留讼狱;并应德法并用,重视教化,对弃恶从善、改过自新的人要“赦过宥罪”(上雷下水的《解》卦《象传》),宽容赦免。同时,《易经》还指出“议狱缓死”(泽上有风的《中孚》卦《象传》)的原则,即对死刑犯不立即用刑,而是缓期执行,以便教育感化,观其后效。从这些卦象中阐发出执法用刑时宽猛相济、德法并用的原则。

三、法家学说的易学辩证法思想体现

若从《易经》的宇宙万事万物的“变易”论、“一阴一阳之谓道”的对立

统一律、朴素的辩证唯物的认识论、方法论等角度来观照法家学说,则更易于知晓两者之间密切的渊源关系。法家的易学辩证法思想主要体现在以下几个方面:

1. 与时俱变 革故鼎新

法家认为人类历史是不断变化、不断进步的,所以应仔细分析研究当代面临的问题,根据现实情况来制定法律和各项政策措施。春秋战国之际,社会剧变,原来政治制度动摇崩溃,诸子百家皆不满现状,各思济世良策。儒家祖述尧舜而循周礼,道家托始于皇帝,皆以托古因循以救世。唯有法家要求“法与时转,治与时宜”,反对保守的复古思想,力主“变法”,革故鼎新。此“变法”含义即从《易经》的“《易》穷则变,变则通,通则久”(《系辞下传》)的“变易”理论及《革》、《鼎》二卦义而来。

商鞅变法的主张是从社会进化的历史论推衍出来的。《商君书》认为社会是不断发展变化的,历史是不断进化、发展的,不以人的意志为转移,具有一定的规律性。这种进化,是由母系社会到父系社会,由财产公有到财产私有,由没有国家到建立国家,并进一步指出:人类历经了上世、中世、下世三个阶段。

《商君书·开塞》云:

天地设而民生之。当此之时也,民知其母而不知其父,其道亲亲而爱私。亲亲则别,爱私则险。民众,而以别险为务,则民乱。当此时也,民务胜而力征。务胜则争,力征则讼,讼而无正,则莫得其性也。故贤者立中正,设无私,而民说仁。当此时也,亲亲废,而上贤立矣。凡仁者以爱利为务,而贤者以相出为道。民众而无制,久而相出为道,则有乱。故圣人承之,作为土地、货财、男女之分。分

定而无制，不可，故立禁；禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者以道相出也，而立君者使贤无用也。亲亲者以私为道也，而中正者使私无行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。

这段文字扼要说明了国家起源以及上世、中世、下世的三世特点。《商君书·开塞》认为，上世“民知其母不知其父，其道亲亲而爱私”，显然，这是指原始社会母系氏族阶段。接着是中世，即由“亲亲而爱私”转为“尚贤说仁”，即以道德观念的“仁”来维持社会秩序，这是指父系氏族阶段，以维护奴隶主贵族的利益为宗旨，即春秋以前的一段时期。而到了下世，即新兴封建制已经初步确立的战国时期，情况就不同了，人们以强胜弱，以众暴寡，社会混乱，争夺激烈，于是就要“立官”、“立君”，而且要制定法律，来“定分”、“立禁”，加强“法治”。

故《商君书》进而说：“因世而为之治，度俗而为之法。故法不察民之情而立之，则不成。”（《商君书·壹言》）“先王当时而立法，度务而制事。法宜其时则治，事适其务故有功。然则，法有时而治，事有当而功；今时移而法不变，务易而事以古，是法与时诡，而事与务易也；故法立而乱益，务为而事废。故圣人之治国也，不法古，不循今，当时而立功，在难而能免。今民能变俗矣，而法不不易；国形更势矣，而务以古。夫法者，民之治也，务者，事之用也。国失法则危，事失用则不成。故法不当时，而务不适用，而不危者，未之有也。”（《商君书·六法》）“故圣人之为国也，观俗立法则治，察国事本则宜。不观时俗，不察国本，则其法立而民乱，事剧而功寡。”（《商君书·算地》）这说明在商鞅看来，法须和时代、民俗相

宜,时代民风在变化,法自然也要相应变化。如果时移而法不变,那么法与时违,不仅不能治国,反而会乱国。商鞅顺乎历史潮流,携《法经》入秦,协助秦孝公改革,一方面因实施一系列“富国强兵”的政策,为秦大一统奠定了强大的物质基础;另一方面也为以后取消分封制、推行郡县制,把全国的军政大权集中到中央,从而为建立封建专制中央集权政体打下了坚实的基础。此即历史上著名的“商鞅变法”,它为中华民族从战乱走向安定、从割据走向统一作出了重大的贡献。

韩非亦持与时俱变的应时史观,他在《五蠹》篇如是阐述:

上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渚。近古之世,桀、纣暴乱,而汤、武征伐。今有构木钻燧于夏后氏之世者,必为鲧、禹笑矣;有决渚于殷、周之世者,必为汤武笑矣。是以圣人不期修古,不法常可,论世之事,因为之备。宋有人耕田者,田中有株,兔走触株,折颈而死,因释其耒而守株,冀复得兔。兔不可复得,而身为宋国笑。今欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也。

韩非据他的“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”的三世之说,提出了著名的“世异则事异,事异则备变”的变法主张。他认为当今正处诸侯争霸的战国时代,现实情况是“力多则人朝,力寡则朝于人”,因此,就要把握“争于气力”的时代脉搏,与时俱进地加强法治,惩治奸邪,奖励耕战,富国强兵。韩非强调“法治”,所谓“奉法者强则国强,奉法

者弱则国弱”(《韩非子·有度》),因为只有“法”才是争于气力时代“所以治”的有效途径,法术优于道德。他批评儒家在当时还大讲仁义德治,幻想以道德的力量来恢复秩序,实在是迂腐之见,犹如“守株待兔”、“负薪救火”为天下人所笑。

2. 好利恶害的人性论

《易经》“一阴一阳之谓道”论人性,蕴涵性善和性恶两种对应的性能,这已于本书“性善与性恶”一节中所述,此不赘述。法家没有从理论上深入探讨性善性恶问题,他们只是从人普遍都有的“好利恶害”或“趋利避害”的本性出发,来论证“法治”的可能性、可行性和必要性。

管仲说:“凡人之情,得所欲则乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同有也。”“凡人之情,见利莫能勿就,见害莫能勿避”,“法之制民也,犹陶之于埴,冶之于金也。故审利害之所在,民之去就,如火之于燥湿,水之于高下”(《管子·禁藏》)。

商鞅说:“民之性,饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也。”(《商君书·算地》)“民之于利也,若水于下也,四旁无择也。”(《商君书·君臣》)“人生而有好恶,故民可治也。人君不可不审好恶。好恶者,赏罚之本也。夫人情好爵禄而恶刑罚,人君设二者以御民之志,而立所欲焉。夫民力尽而爵随之;功立而赏随之。人君能使其民信于此如明日月,则兵无敌矣。”(《商君书·错法》)在商鞅看来,对富贵的追求、趋利避害是人的本性,人与人之间的关系主要就是一种利益关系,因而他承认人们追求财富的合理性。英明的君主就要善于利用人们的这种趋利避害的本性,使其自觉地为国而耕战,从而达到“富国强兵”的目的。

法家慎到认为,人之情,即喜富贵而恶贫贱,君主只要提供了致富之

道，则民自然会为之而努力，而不必过多地人为干涉。他说：“家富则疏族聚，家贫则兄弟离，非不相爱，利不足相容。”（《慎子·逸文》）“匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其丑也。”（《慎子·逸文》）“私利”是人性的基本内涵，“能辞万钟之禄于朝陛，不能不拾一金于无人之地”（《慎子·逸文》）。慎到认为，自私自利的人性可为君王所用：“因人之情也，人莫不自为也。化而使之为我。”（《慎子·因循》）君主的手段有二：赏与罚。“罚，禁也；赏，使也。”（《慎子·逸文》）惩罚是以恐吓的方式限制人私欲的无限膨胀；封赏则是以“利益”作诱饵，利用人自利的天性而使为我所用。这两种软硬兼施的手段是君王实行统治的法宝。在选拔录用官吏时，“先王见不受禄者不臣”（《慎子·因循》）。君王利用人自私自利的本性以“厚禄”诱使臣下为其所用，越贪婪重利的人，君王认为越好利用。那些不为名利所动的人，君王认为无法控制把握，故这些人反不被录用。

韩非分析了各种人际关系，总结出“利”是人与人交往的唯一尺度，也是人们一切行为的出发点。韩非说：“医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆，则欲人之富贵，匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也。人不贵，则舆不售；人不死，则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”（《韩非子·备内》）这是说，医生用嘴吮吸病人的伤口，含病人的血，这不是因为他和病人有骨肉之亲，而是因为利益。人造出好车子，希望别人富贵，木匠做出好的棺材，希望别人早死，这不是因为造车的人仁慈而做棺材的人狠毒，人不富贵，车子就卖不出去；人不死，棺材就无人买，本意并不是憎恨别人，而是因为有利益在里面。

不仅普通人际关系是这样，即使父母子女之间也是如此。韩非说：

“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀妊。然男子受贺，女子杀之者，虑其后便、计其长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也。”（《韩非子·六反》）

父母对于子女尚且如此，至君臣关系、君民关系就更是以“利”为核心，相互计算、相互利用了。韩非说：“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。”（《韩非子·难一》）“君上之于民，有难则用其死，安平则用其力。”（《韩非子·六反》）

面对这种普遍的人情好利恶害的社会现实，韩非强调以法“他律”的作用，即以“法”治人治国。韩非说：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用，则禁令可立。而治道具矣。”（《韩非子·八经》）韩非不期望民众能自修、自律，自觉做好事为国效劳，而只能用法律禁止他们干坏事，并通过法律规定“誉”、“赏”，激励人民为国效劳。即用赏迎合人们趋利的本性，在重赏之下，人们便会争先恐后竭力效忠君主（国家）；同时用刑罚针对人们避害的本性，在重罚之下，人们自然会奉公守法，规规矩矩。正是在对人性的厘定中，韩非突出了推行“以法治国”的可行性、必要性和迫切性。

3. 务实功利的价值论

先秦诸子有所谓“义利之辨”，儒家“重义轻利”；而法家则偏重务实功利。法家的务实功利的价值论，可能受墨家的影响；而墨、法两家学说的精华都渊源于易学辩证法。《易经》亦多言义利并重之“利”，如六十四卦为首之《乾》卦其辞：“元、亨、利、贞”，“利见大人”。次卦《坤》卦辞曰：“元、亨，利牝马之贞”，“先迷，后得主，利”。其他诸卦爻辞亦多有贞（即正）、利之言。尤其《系辞下传》所云：“何以聚人？曰财。理财正辞、禁民

为非曰义。”(用什么来聚集人才?用“财物”。管理财物端正言辞而禁止百姓为非乱法就是“合义”。)这种“义”即是“利”、义合一的论说,可以说就是法家以法理财治国的指导思想。

管仲说:“明王之务,在于强本事,去无用,然后民可使富。”(《管子·五辅》)“粟者,王之本事也,人主之大务,有人之涂(途),治国之道也。”(《管子·治国》)“所谓兴利者,利农事也。所谓除害者,禁害农事也。农事胜则入粟多,入粟多则国富。”(同上)管仲执政,唯务实力,图谋治强,故司马迁评管仲曰:“桓公既得管仲与鲍叔修齐国政,连五家之兵,设轻兵鱼盐之利,以赡贫穷、禄贤能,齐人皆悦。”(《史记·齐太公世家》)

商鞅说:“千乘能以守者,自存也。万乘能以战者,自完也……自此观之,国之所以重,主之所以尊者,力也。”(《商君书·慎法》)“是以明君修政作壹,去无用,止浮学事淫之民,壹之农,然后国家可富,而民力可转也。”(《商君书·农战》)商鞅认为治国要反对巧辩,要禁绝虚言,培养势力,使人民集中力量于农、战,唯有重视农战,才能切实提高国家实力,达到富国强兵的目的。

韩非承接管、商之说,并加以扩充,以发展其务实功利价值论及参验理论。韩非说:“敌国之君王,虽说吾义,吾弗入贡而臣;关内之侯,虽非吾行,吾必使执禽而朝,是故力多则人朝;力寡则朝于人。故明君务力。”(《韩非子·显学》)“君人者,国小则事大国,兵弱则畏强兵。大国之所索,小国必听;强兵之所加,弱兵必服。”(《韩非子·八奸》)

以上说明实力强则国强,实力弱则国弱。韩非再从法治是否强弱来说明国家的强弱。韩非说:“圣人之治也,审于法禁,法禁明著,则官治(执公法之官府);必于赏罚,赏罚不阿,则民用官。官治则国富,国富则

兵强，而霸王之业成矣。”（《韩非子·六反》）“治强生于法，弱乱生于阿，君明于此，则正赏罚而非仁下也。爵禄生于功，诛罚生于罪，臣明于此，则尽死力而非忠君也。”（《韩非子·外储说右下》）“国无常强，无常弱。奉法者强，则国强；奉法者弱则国弱。”（《韩非子·有度》）“明法者强，慢法者弱。强弱如是其明矣，而世主弗为，国亡宜矣。”（《韩非子·饰邪》）

韩非据政治的历史和现实情况，提出了“中主”能以法治国的政治理论。他认为在君主世袭时代，绝大多数君主是“上不及尧舜，而下亦不为桀纣”的“中人”，即中等才德的人。《韩非子·难势》篇说：“中者，上不及尧舜，而下亦不为桀纣。抱法处势则治，背法去势则乱。今废势背法而待尧、舜，尧、舜至乃治，是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也。”对“中主”不必要求成为像尧、舜一样的圣人，“中主”只要能“抱法处势”，就能把国家治好。《韩非子·用人》篇又说：“使中主守法术，拙匠守规矩尺寸，则万不失矣。君人者，能去贤巧之所不能，守中拙之所不失，则人力尽而功名立。”这都为历史和现实的经验事实所证明。

韩非于军政官员的选拔，谓：“明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍。”（《韩非子·显学》）也强调务实而有功效，须经实践的检验。

法家是现实主义者，他们认为人们的言论行动、主张措施是否正确，就要看是否符合当前的实际情况，是否能取得实际功效，都要以实践结果来检验。这就是韩非所创导的“参验”理论。韩非在其《问辩》篇中有十分精彩的论述：

夫言行者，以功用为之的者也。夫砥砺杀矢而以妄发，其端未尝不中秋毫也，然而不可谓善射者，无常仪的也。设五寸之的，引

十步之远，非羿、逢蒙不能必中者，有常也。故有常，则羿、逢蒙以五寸的为巧；无常，则以妄发之中秋毫为拙。今听言观行不以功用为之的，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。是以乱世之听言也，以难知为察，以博文为辩；其观行也，以离群为贤，以犯上为抗。人主者说“辩”、“察”之言，尊“贤”、“抗”之行，故夫作法术之人，立取舍之行，别辞争之论，而莫之为正。是以儒服、带剑者众，而耕战之士寡；“坚白”、“无厚”之词章，而宪令之法息。故曰“上不明，则辩生焉”。

这就是说，言论和行动都应该以实际功效为标准，犹如射箭应该以箭靶为标准一样。如果无的放矢，即便碰巧射中靶心且不差秋毫，也不能称为善于射箭，原因就在于失去客观标准（“常仪的”）的射箭行为是盲目的、无法衡量的。顺此逻辑，听言观行时也应该确立一个客观标准，即是否具有实际功效。如果没有实际功效，即使再动听的话语、再干净利落的行为，均属妄发之言、乱世之行。进而联系政治现实，如果人主不懂言行必以功用为的的道理，那么，法术之士欲矫正空洞浮华的言论及乖离法纪的行为的努力，势必付诸东流，从而形成有法不依（“宪令之法息”）的局面，整个社会亦将呈现一种虚假浮华之风弥漫的景象。所以韩非一再强调须以实际功效作为衡量言行的客观标准，在其《六反》篇中说：“明主听其言必责其用，观其行必求其功，然则虚旧之学不谈，矜诬之行不饰矣。”只有真正做到“听其言必责其用，观其行必求其功”，一切以实际功效作为参验标准，才能有效杜绝动听而无实际功用的假话、空话，进而确立一种切合实际功用和目的统一的学说，借此结合“法治”实践，以达富国强兵之目的。

4. 法、术、势三位一体

“法”是指法律、法令；“势”是指权势、权力；“术”是指君主驾驭官吏的权术、策略。商鞅重法、慎到重势、申不害重术，而集法家思想之大成者韩非则融法、术、势于一体。韩非说：“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。”（《韩非子·有度》）说明统一法令有利于统一人民思想和行动，有利于富国强兵。韩非并说：“抱法处势则治，背法去势则乱。”（《韩非子·难势》）“君执柄以处势，故令行禁止。”（《韩非子·八经》）主张法、势并重。韩非又说：“国者，君之本也；势者，君之马也。无术以御之，身虽劳，犹不免乱；有术以御之，身处佚乐之地，又致帝王之功也。”（《韩非子·外储说右下》）说明“势治”还须“术治”来补足。这样看来，法、术、势都应并重互补。韩非《定法》篇则从反面入手，剖析了申不害偏重术、商鞅偏重法所造成的弊端及两家学说的不足之处，给后人指明了方向。

综上所述，韩非认为“法”、“术”、“势”都是君主治国不可缺少的工具。没有权势，就无法推行法令；没有权术，虽有权势和法令也制止不了“奸臣”；而没有法律、法令，管理国家就没有章法。要使国家长治久安、君主功成名就，必须“法治”、“势治”、“术治”相结合，“法”、“势”、“术”相辅相成，缺一不可。君主只有“以法为本”，才能治国安邦、富国强本，即君主必须用“法”，才能处于“势”位，否则，丧失“法”就会丢掉“势”。同时，君主有“势”，才能发号施令，“势”是行“法”的必要前提条件，而要保持“势”，又要讲究用“术”，即有一套驾驭官吏的权术。君主能运用威势去行法用“术”，有周全完备的法令，让臣子不得不听令行事。君主依法

实施赏罚,奉公守法的有赏得利,徇私违法的有罚受害,这样,“法治”才能切实得以推行,致社会安定、国家强盛。也就是说,法、术、势三者每一项都需要其他两项的补足,由此构成循环互补的关系,韩非治国方略的体系因之而建立。

那么,若深入一步探讨,法、术、势三者之中,究竟哪一个是中心或目的呢?有学者提出:“法为势与术目的之所在和理想之归趋”,“法为制衡势与术执运之标准;由是而建立法在韩非政治哲学之中心地位”(王邦雄《韩非子的政治哲学》)。其实,在《韩非子·八经》一文中,韩非论述君主治国的八项原则,就全面阐述了以法为主、法术势相结合的政治主张。而前期法家的代表人物管仲,在《法法》一文中说:“不法法,则事毋常;法不法,则令不行。令而不行,则令不法也;法而不行,则修令者不审也;审而不行,则赏罚轻也;重而不行,则赏罚不信也;信而不行,则不以身先之也。故曰:禁胜于身,则令行于民矣。”“使人主孤而毋内,人臣党而成群者,此非人臣之罪也,人主之过也。”在法、术、势三者之中,应以“法法”为主,且君主也要受法的制约,“禁胜于身”即禁律胜于自身,能让禁令管住自身。人臣之所以结党成群的原因不在人臣,而是君主自己不能以身作则、守法、行法,都因自身的错误所造成的。

韩非说:“一民之轨,莫如法”(《韩非子·有度》),有其政治哲学根源。《韩非子》有《解老》、《喻老》二篇,可见其深受道家老子的思想影响。老子说“道法自然”,“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和”(四十二序),而老子学说与易学又有渊源关系。《易·系辞》说:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”这就是

说,阴阳对立统一是宇宙自然和人类社会存在和发展的总规律,也就是“一二一”、“一多一”的关系,亦即一分为二、合二为一,一分为多、合多为一的发展变化规律。法律是调和国家、君臣、万民诸多利益关系的产物,因之曰“一民之轨,莫如法”。由此亦可知,韩非的政治哲学亦渊源于“易道”。

就政治学的成就,以及对历代政治影响这两方面看,韩非的地位,足可与被西方尊为“政治学之父”的马基雅弗利(Niccolò Machiavelli)相媲美。马基雅弗利的《君主论》一书的内容,和韩非的思想竟有许多地方极为相似。然而哈佛大学教授史华兹(Benjamin Schwartz)在其专著《中国古代的思想世界》中对比了韩非与马基雅弗利的著作,却给予韩非子最高的赞美。史华兹认为法家是最早的行为科学家,他们已经像19世纪和20世纪的欧洲社会学和政治学者一样,建立起关于人类行为与官僚权力的正规模式。相比之下,马基雅弗利并未设想出普遍的抽象模式,只是提出了一些行使权力的策略。与其说马基雅弗利是关于权力行为科学家,还不如说他是关于权力行为的艺术家。为什么两家比较,韩非竟略胜一筹?本人理解因韩非是从哲学的宇宙论、认识论、方法论的高度来论法治的。韩非在中国古代第一次由哲学意义上以寓言形式提出了“矛盾之说”,他可称是中国哲学史上的一位易学辩证法大师。

四、法家思想的当代价值与理论缺陷

在漫长的中国思想史中,人们对先秦法家思想的认识和评价并不一致,至今亦如此。但经对先秦法家学说的深入反思之后,应当说,其法治理论对中国今天的法制现代化建设事业还是有参考价值的。主要表现

在以下几个方面：

1. 法的客观性、秩序性和公正性

先秦法家已认识到，法是用以规范和衡量人们行为的客观、公正的准则，是有普遍适用性的规则。《管子》把法比拟为度量衡，说“尺寸也、绳墨也、规矩也、衡石也、斗斛也、角量也，谓之法”（《管子·七法》）。“明主者，一度量，立表仪，而坚守之，故令下而民从。法者，天下之程式也，万事之仪表也。”（《管子·明法解》）“法者，天下之仪也，所以决疑而明是非也，百姓所悬命也。”（《管子·禁藏》）《商君书》说：“先王悬权衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫释权衡而断轻重，废尺寸而意长短，虽察，商贾不用，为其不必也。故法者，国之权衡也。”（《修权》）《韩非子·有度》篇说得更明白、全面：

故明主使其群臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法。峻法，所以禁过外私也；严刑，所以遂令惩下也。威不贷错，制不共门。威、制共，则众邪彰矣；法不信，则君行危矣；刑不断，则邪不胜矣。故曰：巧匠目意中绳，然必先以规矩为度；上智捷举中事，必以先王之法为比。故绳直而枉木斫，准夷而高科削，权衡悬而重益轻，斗石设而多益少。故以法治国，举措而已矣。法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羸齐非，一民之轨，莫如法。

2. 法的约束力、权威性和公平性

法家强调“法”和“刑”相结合的强制性和权威性，也体现出法律面前人人平等的公平性，凡人民、官员，甚至国君都应该守法和依法办理，所

谓“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”（司马谈《论六家要指》）者也。《商君书》说：“所谓壹刑者，刑无等级，自卿相、将军以至大夫、庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。”（《商君书·赏刑》）《韩非子》说：“法不阿贵，绳不挠曲。”（《韩非子·有度》）“内举不避亲，外举不避仇。”（《韩非子·说疑》）“疏贱必赏，近爱必诛。”（《韩非子·主道》）“赏不加于无功，罚不加于无罪。”（《韩非子·难一》）等等。只有执法公平、公正，才能有效地维护法律的尊严和权威性。法家的如此主张，与原有的“别亲疏、殊贵贱”、“礼不下庶人、刑不上大夫”的“礼治”秩序是针锋相对的；在礼治秩序里，贵族享有各种特权。正如在西方近代资产阶级革命时期，“法律面前人人平等”的主张针对的是当时贵族（以至教会）的特权；中国古代法家思想中的法律平等适用的概念，也有其作为巩固王权、对抗贵族的政治斗争中的武器的意义。

关于君主与法的关系，法家认为，法治不仅要求民众守法，还要求君主“守法责成”，受到法律的约束，不可以为所欲为。《管子》说：“君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。”（《管子·任法》）“明君……置法以自治，立仪以自正也。故上不行则民不从……是以有道之君，行法修制，先民服也。”“故曰禁胜于身（禁律胜于君主自身），则令行于民矣。”（《管子·法法》）《管子》甚至提到“不为君欲变其令，令尊于君”。梁启超评论道：“就此点论，可谓与近代所谓君主立宪政体者精神一致。”《商君书》亦说：“故明主慎法制。言不中法者，不听也；行不中法者，不高也；事不中法者，不为也。”“故人君者，不可不慎己也。”（《管子·君臣》）君主也应受到法的制约，是先秦法家的一致看法。

3. 以刑去刑，移风易俗，维护人民的长远利益

商鞅以法治国强调“禁奸止过，莫若重刑”。《商君书》说：“故行，重其轻者，轻者不生，则重者无从至矣，此谓治之于其治也……故重轻，则刑去事成，国强。”（《商君书·说民》）“行罚，重其轻者，轻者不至，重者不来。此谓以刑去刑，刑去事成。罪重刑轻，刑至事生。此谓以刑致刑，其国必削。”（《商君书·勒令》）“刑生力，力生强，强生威，威生德。德生于刑。”（《商君书·说民》）这就是说，实施重刑，不仅能“刑去事成”，使国强，还能移风易俗。所谓“德生于刑”，就是通过严刑禁奸止邪，防微杜渐，使民无由接于淫非之地，则民日进于德而习于礼，转向为习俗，故良好的道德和习俗的形成有赖于严格的刑治。

韩非对商鞅的“重轻”用刑的方法也表赞同，他说：“公孙鞅之法也重轻罪，重罪者，人之所难犯也；而小过者人之所易去也。使人去其所易，无离其所难，此治之道。夫小过不生，大罪不至，是人无罪而乱不生也。一曰：公孙鞅曰：‘行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，是谓以刑去刑。’”（《韩非子·内储说上七术》）韩非亦说：“行刑，重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑。罪重而刑轻，刑轻则事生，此谓以刑致刑，其国必削。”（《韩非子·饬令》）韩非又说：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。故明主之治国也，明赏则民劝功；严刑，则民亲法。劝功，则公事不犯；亲法则奸无所萌。故治民者，禁奸于未萌……故法者，王之本也；刑者，爱之自也。”（《韩非子·心度》）“圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。故其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸，使强不凌弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，君臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患，此亦

功之至厚者也!”(《韩非子·奸劫弑臣》)

据《史记·商君列传》记载,因商鞅变法,正明法、陈严刑,利民强国,出现了移风易俗的至治、至安景象:“行之十年,秦民大悦,道不拾遗,山无盗贼,家给人足。民勇于公战,怯于私斗,乡邑大治。”

4. “定分止争”和“公私有分”

“定分止争”,用当代的话语来说,便是界定产权、平息纷争。《商君书》中有《定分》一篇,以“一兔走,百人逐之”,为名分未定;“卖兔者满市,而盗不敢取”,由名分已定也。正如梁启超所指出,这里的“分”就是指权利,“创设权利,必借法律,故定分止争也”。《商君书·定分》说:“故夫名分定,势治之道也;名分不定,势乱之道也。故势治者不可乱,势乱者不可治。”所以,法令明,名分定,人民自治,亦天下大治。

法律应保护个人的权利,但法律更应维护社会和国家整体利益,“法”主要是“公”而非“私”(个人利益)的体现。

韩非在《五蠹》篇中说:“古者仓颉之作书,自环者谓之‘厶’,背厶谓之‘公’。公私之相背也,乃仓颉固以知之矣。”《韩非子·饰邪》篇中说:“私义行则乱,公义行则治。故公私有分。”这“公私相背”、“公私有分”中的“公”、“私”概念须辨别清楚。以韩非为代表的法家认为,“公”是全民利益、社稷利益的体现,“立公”的最终目的在于维护并实现民众利益,这与先秦时期的民本思潮密切相关。而“立公废私”的“私”,是指损害社稷、民众之公利,以非法手段谋取个人私利、私名的种种言行。所以韩非再三强调说:“去私心,行公义”(《韩非子·饰邪》);“奉公法,废私术”(《韩非子·有度》);“道私者乱,道法者治”(《韩非子·诡使》)。

韩非的“公私相背”、“公私有分”、“立公废私”思想直接导源于前期

法家的公私观。《管子·心术下》说：“私者，乱天下者也。”其中蕴涵的“立公废私”的思想倾向十分明显。《商君书》中亦言“公私之分”，如《修权》篇说：“君臣释法任私，必乱。故立法明分，而不以私害法，则治。”“世之为治者，多释法而任私议，此国之所以乱也。”“故公私之交，存亡之本也。”慎到则明确提出了公私相背的主张，认为君主应该废私立公。他说：“凡立公，所以废私也。”（《慎子·威德》）可见，韩非的公私观与他们存在一脉相承的学术关联。

“定分止争”和“公私有分”也有一定的关联。法家的“立公废私”论并没有否定人们“趋利避害”、“好利恶害”的“自利、自为”之心，没有废除个体利益“私”的合理性和正当性。法家的“立公”原则以“利民”为理论依归，所谓“利民”就是现代意义上的个体利益的合理实现。法家还主张法制的前提在于“足民”，即所有民众的个体利益得到合理的满足，民众本着“自为心”从事各种行业，勤劳致富，理应受到法律的维护。这正如商鞅所说的“立法明分，而不以私害法，则治”（《商君书·修权》）。

5. 法的可遵守性

法律的功能在于调控，引导人们的行为，但如果法律要求人们做的事是他们根本没有可能做到的，属他们能力范围以外的，那么，这条法律便是注定失败的了。法家对此有一定的认识。管子说：“智者知之，愚者不知，何以教民；巧者能之，拙者不能，不可以使民。非一令而民服之也，不可以为大善；非夫人能之也，不可以为大功。”（《管子·乘马》）“明主度量人力之所能为，而后使焉。故令于人之所能为，则令行；使于人之所能为，则事成。乱主不量人力，令于人之所不能为，故其令废；使于人之所不能为，故其事败。夫令出而废，举事而败，此强不能之罪也。故曰：‘毋

强不能。””(《管子·形势解》)以上说明对于制定的法律,如果只有“智者”能理解,而“愚者”不能理解,就不能起到指引的作用;如果只有“巧者”能做到,而“拙者”做不到,就不能起到齐众使民的作用。法家认为法律要真正对人的行为具有引导的作用,就必须具有普遍性、普适性。因此,法律必须考虑到一般人的能力限度,不能规定人民去做他们的能力达不到的事情。而且君主在立法时要求人民必须做什么,或禁止人民做什么要非常慎重,因为求“多者其得寡,求而不得,则威日损”(《管子·法法》)。

6. 法的统一性和稳定性

法律既然是向人们传递关于行为规范的讯息的媒介,如果不同法律条文的要求是互相矛盾的,或朝令夕改的,人们便会无所适从,法律的目标便不能实现。法家对此有充分的认识,故特别强调法的稳定性和统一性(即无矛盾现象),且官方行动与已颁布的法律须持一致性。《管子》说:“号令已出又易之,礼义已行又止之,度量已制又迁之,刑法已错(措)又移之。如是,则庆赏虽重,民不劝也;杀戮虽繁,民不畏也。故曰:上无固植,下有疑心。国无常经,民力必竭。”(《管子·法法》)韩非说:“治大国而数变法,则民苦之……故曰:‘治大国者若烹小鲜。’”(《韩非子·解老》)这说明国家的法律一旦制定就要保持一定的稳定性,即“法不应朝令夕改”。

《管子》说:“君壹置其仪,则百官守其法。上明陈其制,则下皆合其度矣。君之置其仪也不一,则下之倍(背)法而立私者必多矣。”(《管子·法禁》)韩非则指出:“法莫如一而固,使民知之。”(《韩非子·五蠹》)他批评申不害“不擅其法,不一其宪令”,在韩国制定新法时,没有废除原来的

“故法”，造成“新故相反，前后相悖”的问题。（《韩非子·定法》）这说明法须具统一性，“法不应有内在矛盾”。

《管子》说：“上不行则民不从……是以有道之君，行法修制，先民服也。”（《管子·法法》）“君臣上下贵贱皆从法，此之谓大治。”（《管子·任法》）《韩非子》则说：“明主使其臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法。”（《韩非子·有度》）这都说明“官方行动与已颁布的法律的一致性”。

法家反对法律频频变更，但并不是主张法应毋顾社会变化一成不变，而是主张“法与时转则治，治与世宜则有功”，“时移而治不易者乱”，“法与时移而禁与能变”。（《韩非子·心度》）法家的“通权”思想使他们能善于处理“变”与“不变”的辩证关系。

7. 法的公开性，法应公布、清晰、易明

法家的核心主张之一是法应“成文化”和公之于世。法家认为，法的目的在于调控国人行为，如要实现这个目的，就必须使国人清楚明白法律对他们的要求。所以法律不单要公布，而且要写得清晰和易于明白，并要设立把法律知识普及化的机制。《商君书》说：“故圣人为法，必使之明白易知，名正，愚智遍能知之”；“故圣人立，天下而无刑死者，非不刑杀也，行法令明白易知，为置法官吏为之师，以道之知。万民皆知所避就，避祸就福，而皆以自治也”。（《商君书·定分》）《商君书》描述出这样的一种制度：“诸官吏及民有问‘法令之所谓也’于主法令之吏，皆各以其‘故所欲之法令’明告之”；“故天下之吏民，无不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也”。（《商君书·定分》）从这里可以看到：商鞅认为，当人民掌握法律知识后，不但人民会懂

得守法,连官员也会受到法的制约,不敢对人民做出违法的行为。

《韩非子》对于法的公开性则有以下经典论述:“法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也……故法莫如显……是以明主言法,则境内卑贱莫不闻知也,不独满于堂。”(《韩非子·难三》)这都说明,“法须公布”、“法须为人明白易知”。

8. 法不应溯及既往

如果法的主要功能在于引导人们做出应做的行为和阻吓人们做出不应做的行为,那么赋予法律溯及力便是值得质疑的,法家对此亦早有认识。《管子·法法》篇明白地说:“令未布而民或为之,而赏从之,则是上妄予也”;“令未布而罪及之,则是上妄诛也”。

20世纪美国著名法学家富勒(Lon L. Fuller)在其《法律的道德》(*The Morality of Law*)一书中指出,法的事业是以规则来调控人们的行为,而如果法要达到这个目标,它必须在一定程度上满足以下八项要求——他称之为法的内在道德原则:(1)法须是有普遍适用性的规则;(2)法须公布;(3)法不应有溯及力;(4)法不应有内在矛盾;(5)法须为人明白易知;(6)法不应要求人们做其能力范围以外的事;(7)法不应朝令夕改;(8)官方行动与已颁布的法律的一致性。

这个由一位20世纪西方法学顶尖人物提出来的理论,与我国两千多年前法家人物对于法的认识,有惊人地不谋而合之处。当然,从全面来看,由于地域、历史和传统文化的不同,中西法学思想、法治理论也有不少相异之处。

先秦法家思想的理论缺陷主要体现在以下几个方面:

1. 太过强调“法”的功能,轻视道德教化作用

与儒家的“有治人、无治法”(《荀子·君道》)、“徒法不能以自行”

(《孟子·离娄上》)的观点相反,法家过分重视法律规范的功能而相对忽视道德教化的作用。如《韩非子》说:“明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师……是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽之于军。是故无事则国富,有事则兵强。”(《五蠹》)这正如《淮南子》所批评的:“有禁恶之力,而无劝之功。”不仅如此,法家还对不爱名利的隐士持极端态度,《韩非子·外储说右上》说:“赏之誉之不劝,罚之毁之不畏,四者加焉不变,则除之,”赞同太公望诛杀“不臣天子、不友诸侯”的狂裔、华士昆弟二人。这实际上是以“公权力”的名义压抑“私领域”,否定法律以外的道德、伦理、思想文化的价值的一种不良倾向。

2. 太过强调君主、中央集权,贬抑民众的智能

儒家也赞同大一统的中央集权,但孟子如是说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)而法家有极端君权论。《管子·七臣七主》曰:“权势者,人主之所独守也。”《管子·明法》说:“夫尊君卑臣,非亲也,以势胜也。”《管子·重令》又称:“令重则君尊,君尊则国安。”《商君书》指出:“君尊则令行”,而君尊令行的条件是“权者,君之所独制也”,“权制独断于君则威”。(《修权》)韩非子主张:“权势不可以借人,上失其一,臣以为百,故臣得借则力多,力多则内外为用,内外为用则人主壅。”(《内储说上》)又说:“赏罚者,邦之利器也。在君则制臣,在臣则胜君。君见赏,臣则损之以为德;君见罚,臣则益之以为威。人君见赏而人臣用其势,人君见罚而人臣乘其威。故曰:邦之利器不可以示人。”(《喻老》)《忠孝》亦云:“臣事君,子事父,妻事夫。三者顺则天下治,三者逆则天下乱。此天下之常道也。明王贤臣而弗易也,则人主虽不肖,臣不敢侵也。”韩非子在《扬权》篇又以韵语概括君主中央集权这种统治方式,所谓“事在四方,

要在中央。圣人执要，四方来效”。

但是，法家似欲以贬抑民智来巩固君主统治。《商君书·弱民》说：“民弱国强，民强国弱。故有道之国务在弱民。”“政作民之所恶，民弱；政作民之所乐，民强。民弱国强；民强国弱。”弱民的实质是使民众服从国家法令，不与国家对抗。因为若民智开、民力强，就不利于君主的绝对统治。所以《商君书·定分》说“民愚则易治也”。另外，《定分》篇论法律须定名分这是对的，但又认为君主“生法定分”是特权、是绝对正确的，不准、甚至压制民间对于法律的议论，这便是所谓“法而不议”。“其议，人异而无定。人主为法于上，下民议之于下，是法令不定，以下为上也。此所谓名分之不定也……此令奸恶大起，人主夺威势，亡国灭社稷之道也。”（《商君书·定分》）这就是说，集权的君主一声令下，人民便须绝对服从，像机器人一般，连议论的空间也不存在。如此“君法治国”，难免有“愚民政策”之嫌、沦为暴政之虞。

3. “人性论”的偏颇

孟子主“性善论”，但他强调人须修身养性、固守善性，避免向恶性转化。荀子主“性恶论”，但他认为人可以“化性起伪”，通过道德教化而恶性可得以改造。法家虽没有从理论上深入探讨性善性恶问题，但基本倾向“性恶论”，他们不承认人有自律的可能性，只能凭借外力因素（他律）来抑制恶性的膨胀。韩非举例说：“今有不才之子，父母怒之弗为改，乡人谏之弗为动，师长教之弗为变。夫以父母之爱、乡人之行、师长之智三美加焉，而终不动，其胫毛不改。州部之吏操官兵、推公法而求索奸人，然后恐惧、变其节、易其行矣。故父母之爱不足以教子，必待州部之严刑者，民固骄于爱，听于威矣。”（《韩非子·五蠹》）《商君书·画策》说：“仁

者能仁于人,而不能使人仁;义者能爱于人,而不能使人爱。”《韩非子·显学》又说:“圣人之治国,不恃人为吾善也,而用其不得为非也。”这就否定了人民主动为国行善做好事的可能,而只能以法强制使人民“不得为非”。

法家倡以法治国,因人人都有“趋利避害”的心理,“人情有好恶,故赏罚可用”,法律可行,这是无可厚非的,即使是现代功利主义哲学家也有类似的看法。但法家否定人的自律性的可能、否定人性善的一面,只强调法律的他律功能的“人性论”认识的偏颇,导致了产生“严刑峻法”及“文化专制”的弊端。《汉书·艺文志》评议说:“《易》曰‘先王以明罚飭法’,此其所长。及刻者为之,则无教化,去仁爱,专任刑法,而欲致治。至于残害至亲,伤恩薄厚。”司马谈《论六家要指》评云:“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法,则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计,而不可长用也。故曰‘严而少恩’。”至于,人性中除了避免受到统治者的惩罚和得统治者的赏赐的动力外,就没有其他的東西了吗?在历史长河中,人类文明所衍生的道德伦理、价值观念、思想文化、宗教哲学、风俗习惯等,就能这样被君主订下的法律一笔勾销了吗?人类是否甘心像蚂蚁、蜜蜂或机械人般生活?人是否能被强迫放弃其理性良知和对于真、善、美的追求?这些问题所反映的,便是原始法家对“人性论”及“法”的认识的肤浅之处及弊端所在。

4. “轻罪重罚”的弊端

对于法家的“轻罪重罚”的主张,自古至今一直有不同的看法和评论。因为如上文所分析,“轻罪重罚”、“以刑去刑”自有其一定的合理之处,但凡事“物极必反”,实施过分,则必然会产生种种弊端。如秦朝的暴政统治即为历史教训,上文所说因“人性论”认识的偏颇导致的种种弊

端,亦可引以为戒。

从恰当量刑、宽猛相济的法理学角度看,轻罪重罚,意味着被处罚者受到的处罚是与其犯罪严重程度不相称的、超过其罪有应得的,因此是不够公平的,即使旁观者也会对这样的被处罚者寄予同情。法家的重刑政策是为统治者的方便和所谓国家整体利益服务的,它不惜牺牲个人的应有权益,这与现代人权思想也有一定的相背之处。

在世上,任何一种学派和理论都可能反映出一种侧重面和倾向性,而在其实践过程中,也很可能出现一种倾向掩盖另一种倾向的错误,先秦法家亦概莫能外。还有,“法治”理论随着人类历史的不断发展,必然会逐步地充实、深化和提高。现代美国学者皮文睿(Randall Peerenboom)提出了法治双层理论框架,按照这种框架,法治分为“实质的、深度的”和“形式的、浅度的”两个层次。前者与民主、人权相联系,是高级层次;后者不与民主、人权相联系,是低级层次。那么,从上述对先秦法家“法治”理论的缺陷分析来看,它还是属于“形式的、浅度的”法治观,因受当时社会历史、政治环境的局限而存在种种缺陷,也是可以理解的。

综合起来看,先秦法家的“法治”理论还是功大于过。因为春秋战国时期是中国古代由奴隶社会向封建社会进化转折的时期,而法家正是这一历史进化论者的代表。还有春秋战国时代是中华法系萌芽的关键时期,当时法家对于“法”这种社会现象进行了深入和多方面的思考,由此而产生的对法的性质、功能、特点和逻辑的认识,还是有一定普遍意义的,经得起时代的考验。先秦法家的“法治”理论在当代中国的政治文明建设中亦具有“辅助性的历史价值”和“具体实在的本土价值”。我们应当历史地、辩证地去对待它,去其糟粕,取其精华。

第六章 综合结语

一、儒道墨法 殊途同归

前面四章分别论述了儒、道、墨、法四家学说与易学辩证法的渊源关系。凡事物及事物之间的关系,总是有分有合、有异有同的,这正如易学所揭示的“一二一”、“一多一”的自然规律及《易·系辞下》“天下同归而殊途,一致而百虑”之所说。儒、道、墨、法学说之异,如图略表:

儒 家	家族主义	人 治 (礼治、德治)	感化主义	重仁义道德
道 家	个人主义 自由主义	无为而治	放任主义	重自然法
墨 家	世界主义	天治主义	尚同主义	重兼爱正义
法 家	国家主义	法治主义	干涉主义	重制定法 重功利

但儒、道、墨、法四家也有其“政治共识”、“价值共识”,主要表现在如下三个方面:

1. 共遵天道自然法则

梁启超论说道:“中国人深信宇宙间有一定的自然法则,把这些法则

适用到政治,便是最圆满的理想政治……老子所谓‘道法自然’,孔子所谓‘天垂象,圣人则之’,墨子所谓‘立天志以为仪式’,都是要把自然界的理应用到人事。这一点是各派所同认,惟实现这自然法则的手段,各家不同。”(《先秦政治思想史》)梁氏在同书另处补充说:“法之本源,在‘天之道与民之故’”,“法家所谓法,当然以此为根本之观念,自不待言”。韩非子则多处论“政治法自然”,如“道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守道以知万物之源,治纪以知善败之端”(《韩非子·主道》);“守自然之道,行毋穷之令”(《韩非子·功名》);“夫缘道理以从事者,无不能成”,“体天地之道,故曰‘无死地亨’”(《韩非子·解老》)。

2. 共就“大一统”致天下安宁

刘家和在分析先秦诸子“天下一家”思想时说:“春秋战国时期并没有统一的天下,但是儒、墨显学与法家之学都不以为那是正常现象。因为他们都相信,曾有过先王王天下的统一时期。当时的分裂混战只是一时的状态……尽管显学中有儒、墨之争,而法家又批评儒、墨显学,他们彼此间多有分歧,可是他们都力图改变当时的分裂混战的或无道的局面。”(《先秦时期天下一家思想的萌生》)由此可见,“大一统”成了中国传统政治思想中的共同文化基因。而为实现大一统,必须立君主来统领,所以先秦诸子在当时的历史条件下都主“有君论”,即使“无为而治”的道家也莫例外。《老子》第三十七章称:“道常无为而无不为。侯王若能守,万物将自化。”《老子》第三十九章亦云:“侯王得一以为天下正。”此两处之“侯王”,均属现实政治中的“君主”,君主也要按天道自然法则治国平天下。先秦诸子将君主视为一种最高政治权力的代表,认为维护最高政治权力乃是恢复社会秩序的重要象征,是实现“大一统”的前提条件。

3. “立天子以为天下”

梁启超说：“中国人说政治，总以‘天下’为最高目的，国家不过与家族同为达到这个最高目的中之一阶段。儒家说的‘平天下’（《礼记·大学》），‘以天下为一家，中国为一人’（《礼记·礼器》），道家说的‘以天下观天下’（《老子》）这类话到处皆是，不必多引了。法家像很带有国家主义的色彩，然而他们提倡法治，本意实为人类公益起见，并不是专为一个国家，所以《商君书·修权》说，‘为天下治天下’而斥‘区区然擅一国者’为‘乱世’。至于墨家，越发明想了。墨子说：‘天兼天下而爱之……天之有天下也，譬之无以异乎国君诸侯之有四境之内也……’（《墨子·天志》）‘夫取天之人，以攻天之邑，此刺杀天民……上不中天之利矣……’（《墨子·天志》）”（《先秦政治思想史》）总之，先秦诸子在“立君为民”、“得民心者得天下”以及君权约束理论方面达成的政治共识，在逻辑和理论上有效地维护了“立天子以为天下”这一基本政治理念，从而使为天下人谋福利的政治理想能够生动地表达和呈现。这和中国传统的民本思想精神也是一致的。

《易·说卦传》云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”阴阳、刚柔、仁义虽对立而可统一，故天人合一，天地人合一，儒、道、墨、法四家学说亦可殊途而同归，同归于共同的治理天道与共同的政治价值观。

关于儒、法两家的关系，我们若具体考察由儒、法之争到儒、法互补的过程，亦可进一步理解“殊途同归”之理。儒家主“德治”，而法家主“法治”，殊途而各有理亦有效，但若各执一端，强调过分，则失之片面。宋代宰相赵普说“半部《论语》治天下”，近代国学大师章太炎说“半部《韩非

子》治天下”。其实他们各说对了一半，应该是两个半部相合才对。早在西汉，汉宣帝刘询（公元前 91—公元前 49）就说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之。”班固《汉书·宣帝纪第八》赞曰：“孝宣之治，信赏必罚，综合名实，政事、文学、法理之士咸精其能。”考察中国的政治历史，儒法、德法互补治国乃是中国长期封建社会的一种传统治国模式，只是“内儒外法”或“内法外儒”、“以法辅德”或“以德辅法”，侧重面的选择有所不同而已。韩非说“世异则事异，事异则备变”，他强调“以法治国”，只是认为“上古竞于道德，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》），只是反对那些空谈的没有成效的道德说教，反对空谈误国；实际是主张“誉辅其赏，毁随其罚”的“以德辅法”。这与其师荀子的“以法辅礼”论证可谓“相反相合”、“殊途同归”。

二、民主、法制、道德三管齐下治国平天下

民主是个好东西，民主政体是世上迄今为止最不坏的政体。在全球化、信息化的当今世界，已有百分之六七十的国家转型为民主政体，民主宪政是世界发展的大趋势、大潮流。

实行民主宪政就要处理好民主与依宪治国的关系。民主与法治两者也是对立统一的关系：（1）民主是法治的基础，没有民主就没有协调人民利益的法律，民主意识的确立、巩固、发展是法治的根基；民主是法治的目的，法治的建设就是让人民当家做主、保证人民的利益高于一切；民主确保法治的运行，人民有了民主意识才不使法律成一纸空文，使得各项法律制度得以落实，法治才能存在和有效运行。（2）法治是民主的体现，法治是人民整体意志的体现，不是某个人的意志的体现，也不是每

个人意志的简单相加;法治是民主的有力保障,确保了民主的有序化、机制化、合理化;法治促进民主良性发展,由于法治的规范,能使民主有目的、有选择地和谐发展。(3)民主与法治是不可分离的,只有法治没有民主,法治将走向独裁人治,或空洞化、空置化;没有法治的民主将成纷乱的无组织的躁动(或造成“多数人的暴政”)。总之,民主与法治是互相协调、互相促进、互相制约的对立统一关系,两者必须相结合、同推进,不可偏颇。

是否坚定、有效地推行民主法治,是关乎国家的兴衰存亡的问题。早在1947年,在延安的窑洞里,毛泽东与民主人士黄炎培先生有过一次颇有历史意义的谈话。黄炎培说:中国历史上有一个从兴旺到灭亡的周期律,每个朝代开头都是好的,后来腐败了,灭亡了,“其兴也勃焉,其亡也忽焉”。他说:“大凡初时聚精会神,没有一事不用心,没有一事不卖力,也许那时艰难困苦,只有从万死中觅取一生。继而环境渐渐好转了,精神也渐渐放下了。有的因为历时长久,自然地惰性发作,由少数演为多数,到风气养成,虽有大力,无法扭转,并且无法补救。也有因为区域一步步扩大了,它的扩大,有的出于自然发展;有的为功业欲所驱使,强求发展,到干部人才渐渐竭蹶,限于应付的时候,有环境倒越加复杂起来了,控制力不免薄弱了。一部历史,‘政怠宦成’的也有,‘人亡政息’的也有,‘求荣取辱’的也有。”黄炎培先生对尚未掌权的毛泽东说:在历史上,周期律是跳不出的。他希望中共能找出一条新路,跳出这个周期律的支配。毛泽东欣然答道:“我们已经找到一条新路,我们能跳出这个周期律,这条新路,就是民主。只有让人民起来监督政府,政府才不敢松懈。只有人人起来负责,才不会人亡政息。”

党的十八大后,习近平首次在中共中央政治局发表讲话时,谴责腐败盛行,并警告官员应警惕腐败扩散,否则便会“亡党亡国”。2012年12月4日,习近平在首都各界纪念宪法公布施行30周年会上发表讲话说:“宪法的生命在于实施,宪法的权威也在于实施,要坚持不懈抓好宪法实施,把全面贯彻实施宪法提到新水平”,强调“要坚持依法治国、依法执政”。

两千多年前的商鞅,提出这样的问题:“国皆有法,而无使法必行之法。”(《商君书·画策》)这个提问一直引起人们的深入思考。近代以来的中国知识界,大都以林肯1863年《葛底斯堡演讲词》中“The government of people, by the people, for the people”的说法,即孙中山译作“民有”、“民治”、“民享”的理论概括为标准,强调西方民主思想的核心观念在于“民治”,此即孙中山所谓“要必能治才能享,不能治焉不能享,所谓民有总是假的”(《孙中山选集》)。梁启超依据“民有”、“民治”、“民享”的政治理论,认为:“我国学说,于‘of, for’之义,盖详者言之,独于by义概乎未之有闻……此种无参政权之民本主义,为效几何?我国政治论之最大缺点,毋乃在是。虽然,所谓政由民出者,不难于其理论也而难于其方法。”(《先秦政治思想史》)严复对“民治”重要性的如下观察是非常深刻的,他说:“夫制之所以仁,必其民自为之,使其民而不自为,徒坐待他人之仁我,不必蕲之而不可得也。就令得之,顾其君则诚仁矣,而制则犹未仁也……必在我,无在彼,此之谓民权。”(严复,《法意》按语)梁启超则进一步指出:“故执政若违反民意,除却到恶贯满盈群起革命外,在平时亦无相当的制裁之法。此吾国政治思想中之最大缺点也。”(《先秦政治思想史》)这都说明,争取民主中最重要的是力争“民治”之权,有了切实保

证“民治”之权的种种办法措施,如人民参与之立法权、执法的监督权、各级官员的选举、罢免权等,才能使法必行。

现代中国有所谓“现代新儒家”和“现代新法家”,他们也应该联合起来,对中国传统的民本思想和法治理论去粗取精地加以改造和提升,使其转化为现代的民主法治;同时也应吸取西方民主法治的实践经验,兼收并蓄、融汇综合,使普世价值与本土良好传统结合起来,又参考古今、德法并重,为推行新的民主宪政、创建新时代的政治文明作出新的贡献。

现代的世界,正如春秋战国的扩大化,可谓新战国时代,也可能成为在合理竞争中转向世界和平的新时代。如果世界各国都能把民主、自由、人权、公平、公正、法治的普世价值和本国传统国情结合起来,即共性和个性的统一,真正有效地实行民主宪政,则不单能使自己国强民富,还能促进世界和平。因为各国的领导和广大民众既自觉地遵守本国的宪法,又自觉地遵守国际法的竞争规则,他们的所作所为亦必有利于世界和平。

早在1795年,德国古典哲学家康德就在《论永久和平》一文中,把宪法制共和国作为实现永久和平的必要条件,提出“民主国家不会发生战争”。虽然有人用特别的例子质疑这一理论,但大多数学者都认为民主制度的确减少了战争的发生,民主和平论的确存在。国联、联合国以及美国的对外政策都可以看作康德理论的某种尝试,而正在进行中的欧盟的实践,更证明了康德理论的生命力。

现代政治经济设计师、美国总统威尔逊认为,战争起源于不完善的国内和国际政治体制,缺乏调整国与国之间关系的国际机构,如一战爆发时,国联还不存在;人类不够开化,还不习惯用协商的方式来解决争端

等。一些国家在民族主义的驱使下,过度强调国家利益,阻碍了共同利益及共同国际利益的产生,最终导致战争的发生。威尔逊相信,人类社会和国家之间不存在重大利益冲突;通过协调,国家利益可以在国际关系中和谐一致,战争可以避免。无论在国内还是国际,利益的协调都要通过协商来完成,这表现为一种民主秩序,与法的秩序化是一致的。

世界各国人民既企求发展,又企求和平,都有着共同的良好愿望,若发展与和平两者得以兼顾,并重共进,经各国人民坚持实行民主宪政,长期不懈地努力奋斗,那么,美好的世界“大同”的境界一定会得以实现!

《易·乾·彖传》曰:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”《易·坤·彖传》曰:“坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。”《易·咸·彖传》曰:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。”《易·说卦传》曰:“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”人类若能遵循自然规律和道德原则治理国家,则不仅可持续地发展,并可为万世开太平。就此易学和谐辩证法而言,可谓一部《易经》和天下!

主要参考文献

1. 四书五经. 北京: 中华书局, 2010
2. 诸子集成. 全八册. 北京: 中华书局, 1954
3. 朱熹. 四书集注. 北京: 中华书局, 1983
4. 论语. 张燕婴译注. 北京: 中华书局, 2009
5. 孟子. 万丽华, 蓝旭译注. 北京: 中华书局, 2009
6. 大学中庸. 王国轩译注. 北京: 中华书局, 2010
7. 陈柱. 中庸注参. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010
8. 司马哲编著. 荀子全书. 北京: 中国长安出版社, 2009
9. 荀子. 安小兰译注. 北京: 中华书局, 2009
10. 尚书. 慕平译注. 北京: 中华书局, 2009
11. 礼记. 李慧玲, 吕友仁译注. 郑州: 中州古籍出版社, 2010
12. 左传. 刘利, 纪凌云译注. 北京: 中华书局, 2007
13. 任继愈. 老子今译. 北京: 北京古籍出版社, 1956
14. 老子. 饶尚宽译注. 北京: 中华书局, 2009
15. 黄友敬. 老子传真. 福州: 海峡文艺出版社, 1998
16. 陈鼓应. 庄子今注今译. 北京: 中华书局, 1983

17. 水渭松. 新译庄子本义. 台北:三民书局,2007
18. 庄子. 孙通海译注. 北京:中华书局,2009
19. 司马哲编著. 墨子全书. 北京:中国长安出版社,2009
20. 水渭松. 墨子导读. 北京:中国国际广播出版社,2008
21. 水渭松. 墨子直解. 杭州:浙江文艺出版社,2000
22. 管子. 李山译注. 北京:中华书局,2009
23. 蒋礼鸿. 商君书锥指. 北京:中华书局,1986
24. 商君书. 石磊译注. 北京:中华书局,2009
25. 司马哲编著. 韩非子全书. 北京:中国长安出版社,2009
26. 王焕镛. 韩非子选. 上海:上海人民出版社,1974
27. 张觉. 韩非子译注. 上海:上海古籍出版社,2007
28. 韩非子. 陈秉才译注. 北京:中华书局,2009
29. 黄寿祺,张善文撰. 周易译注. 上海:上海古籍出版社,1990
30. (清)王夫之. 船山易学. 北京:中央编译出版社,2011
31. (清)李光地. 周易折中. 成都:巴蜀书社,2008
32. 蔡尚思主编. 十家论孔. 上海:上海人民出版社,2007
33. 胡道静主编. 十家论老. 上海:上海人民出版社,2007
34. 胡道静主编. 十家论庄. 上海:上海人民出版社,2008
35. 蔡尚思主编. 十家论墨. 上海:上海人民出版社,2008
36. 梁启超,郭沫若等. 荀子二十讲. 北京:华夏出版社,2009
37. 杨义. 老子还原. 北京:中华书局,2011
38. 杨义. 庄子还原. 北京:中华书局,2011
39. 杨义. 墨子还原. 北京:中华书局,2011

40. 杨义. 韩非子还原. 北京: 中华书局, 2011
41. 章太炎. 诸子学略说. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010
42. 陈柱, 章太炎, 梁启超. 诸子十六讲. 北京: 中国友谊出版公司, 2009
43. 梁启超. 先秦政治思想史. 北京: 商务印书馆, 1923
44. 胡适. 中国古代哲学史. 合肥: 安徽教育出版社, 1999
45. 郭沫若. 十批判书. 北京: 东方出版社, 1996
46. 吕思勉. 先秦学术概论. 上海: 东方出版中心, 1985
47. 杜国庠. 先秦诸子思想概要. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1961
48. 韦政通. 先秦七大哲学家. 南京: 江苏教育出版社, 2006
49. 梁漱溟. 东西文化及其哲学. 北京: 商务印书馆, 2005
50. 钱钟书. 管锥编. 北京: 中华书局, 1979
51. 易中天. 我山之石. 桂林: 广西师范大学出版社, 2009
52. 鲍鹏山. 鲍鹏山新读诸子百家. 上海: 复旦大学出版社, 2009
53. 孔德立. 先秦诸子. 南京: 南京大学出版社, 2009
54. 刘学. 先秦诸子思维研究. 长沙: 湖南人民出版社, 2009
55. 张祥龙. 先秦儒家哲学九讲. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010
56. 刘述先. 理想与现实的纠结. 长春: 吉林出版集团, 2011
57. 庞朴. 儒家辩证法研究. 北京: 中华书局, 2009
58. 任俊华. 易学与儒学. 北京: 中国书店, 2006
59. 黄勇军. 儒家政治思维传统及其现代转化. 长沙: 岳麓书社, 2010
60. 傅永聚, 任怀国. 儒家政治理论及其现代价值. 北京: 中华书

局,2011

61. 时显群. 法家“以法治国”思想研究. 北京:人民出版社,2010

62. 宋洪兵. 韩非子政治思想再研究. 北京:中国人民大学出版社,2010

63. 王炳中. 周易导读. 上海:上海古籍出版社,2011

64. 王章陵. 周易思辨哲学. 济南:齐鲁书社,2007

65. 高怀民. 先秦易学史. 桂林:广西师范大学出版社,2011

66. 徐芹庭. 易经源流. 北京:中国书店,2008

67. 易经杂说·易经系传别讲. 南怀瑾选集. 第三卷. 上海:复旦大学出版社,2008

68. (美)成中英. 易学本体论. 北京:北京大学出版社,2006

69. 曾仕强, 刘君政. 易经的中道思维. 西安:陕西师范大学出版社,2009

70. 张其成. 《易经》感悟. 南宁:广西科学技术出版社,2007

71. 杨力. 杨力讲《易经》. 北京:北京科学技术出版社,2008

72. 周谷城. 形式逻辑与辩证法. 北京:生活·读书·新知三联书店,1960

73. 李达主编. 唯物辩证法大纲. 北京:人民出版社,1979

74. 文选德. 中国辩证法笔录. 长沙:湖南人民出版社,2011

75. 章楚藩. 易经与辩证法杂说. 杭州:浙江大学出版社,2010

索引

一画

一阴一阳之谓道 3, 5, 14, 16,
27, 30, 49, 58, 69, 113, 117,
119, 121, 124, 128, 130, 140,
145, 172, 176, 183

二画

八目 55, 56
人性论 47, 54, 55, 94, 176,
194, 195

三画

三纲 55, 56, 94
三表法 147, 149
大同 29, 76, 95, 103—109,
163, 164, 167, 204
《大学》 29, 55—60, 74,
91, 167

小康 75, 103, 105—109, 164

义利之辨 156, 178

四画

太极图 13, 20—22
中庸 16, 27, 32, 38—41, 45,
46, 55, 61—63, 65—76,
91, 132
中正 7, 15, 18, 19, 46, 61—
67, 70, 89, 131, 132, 148,
150, 152, 154, 172—174
中和 7, 8, 18, 37, 40, 61—
63, 67—69, 74, 204
仁义 25, 29—31, 35, 37, 39,
43, 44, 46, 48, 51, 52, 57,
71, 74, 89, 91, 94, 155—
157, 176, 197, 199

反者道之动 114, 116, 118,
120, 121, 123, 127

以法辅德 200

以德辅法 200

五画

玄同 129

礼义 28, 35—37, 42, 43, 53,
87, 93—96, 103, 106, 190

礼乐 30, 41, 42, 83, 94

礼法 42, 43, 50, 54, 93, 118

民水君舟 79, 80

民本与民主 76, 97

民主与法治 100, 200, 201

民贵君轻 77, 81

六画

齐物 129, 130, 132, 136

七画

“两行”说 130, 131, 132

否定之否定 1, 2, 8—12, 21,
75, 109, 114, 118, 120, 127

时中 18, 62, 63, 70—73,
112, 131

八画

“环中”论 130—130

坤道 58, 117, 121, 123, 140

性恶 47—55, 93—95, 176, 194

性兼善恶 49

性善 29, 47—55, 91, 93,
176, 194, 195

易老 112, 113, 128

易学象数 19, 20

法制 43, 90, 93, 101, 170—
172, 184, 186, 189, 200, 203

定分止争 188, 189

十二画

智与圣 43, 45

强本节用 87, 152

十五画

墨辩 156, 158—161